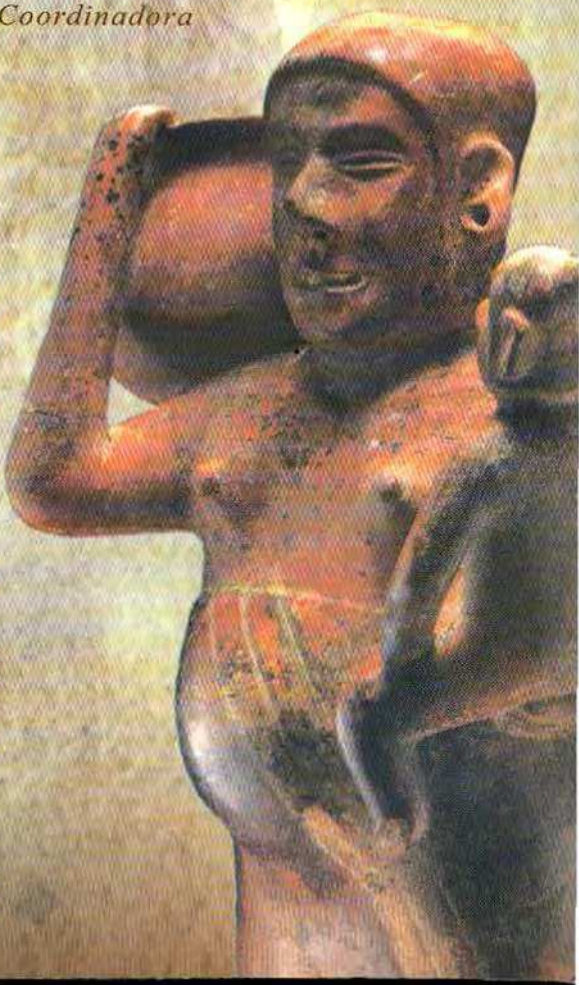
LAS MUJERES
en Mesoamérica prehispánica

MARÍA J. RODRÍGUEZ-SHADOW
Coordinadora



Ciencias Sociales
Antropología

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Dr. en A. P. José Martínez Vilchis
Rector

M. en Com. Luis Alfonso Guadarrama Rico
Secretario de Docencia

Dra. en Ed. Lucila Cárdenas Becerril
Secretaria de Difusión Cultural

Quím. Josafat Munguía Cedillo
Director de Divulgación Cultural

MARÍA J. RODRÍGUEZ-SHADOW

(Coordinadora)

Las mujeres en Mesoamérica prehispánica

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
2007

Las mujeres en Mesoamérica prehispánica

© María J. Rodríguez-Shadow

1ª edición 2007

© Derechos reservados
Universidad Autónoma del Estado de México
Av. Instituto Literario 100 Ote.
Toluca, Estado de México
C.P. 50000, México

Editor responsable:
FÉLIX SUÁREZ

ISBN 968-835-976-9

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

RECONOCIMIENTOS

Tengo una profunda deuda de agradecimiento con las personas que han dirigido, durante los últimos diez años, el Programa Editorial de la Universidad Autónoma del Estado de México por la recepción tan cálida y el interés que muestran en mi trabajo, en especial al Quím. Josafat Munguía Cedillo, Director de Divulgación Cultural, por su colaboración y entusiasmo para que esta compilación sea publicada.

También deseo expresar mi agradecimiento a las personas que participaron en el dictamen de este documento, algunas de ellas son académicas de reconocido prestigio como las arqueólogas Susana Gómez Serafín, adscrita al Centro INAH Oaxaca y Judith Gallegos, asignada al Centro INAH Tabasco, otras son los dictaminadores anónimos, quienes gracias a sus sugerencias y correcciones esta compilación posee un mejor formato.

También debo manifestar que aprecio profundamente el trabajo de la arqueóloga Miriam López, de la Dra. Fernanda de Unanue y de la A. en I. Georgina Gilbón, quienes participaron de manera entusiasta en la preparación, traducción, revisión y corrección de estilo de los artículos que fueron originalmente redactados en inglés

Señalaré a las personas que han proporcionado valiosos consejos y recomendaciones bibliográficas, quienes comparten conmigo sus publicaciones y documentos inéditos en un afán por ampliar el círculo de discusión en torno al tema de las relaciones de género y la condición femenina en el México precolombino: Mary Goldsmith, Eli Bartra, Susan Kellogg, Elizabeth Brumfiel, Kathy Jossrand, Julia Hendon y Lowell Gustafson.

Vaya mi agradecimiento más profundo a las licenciadas Edith Muciño, María Consuelo Barranco, María del Socorro Zepeda, Judith Madrid, adscritas al Programa Editorial de la Universidad Autónoma del Estado de México, quienes revisan minuciosamente los manuscritos en busca de errores y a quienes les dan un formato profesional, así como a la Dirección de Divulgación Cultural.

Esta compilación está dedicada a las mujeres y hombres que, deseosos de vivir en un mundo sin jerarquías genéricas y divisiones clasistas y étnicas, hacen un esfuerzo consciente cotidianamente en este sentido.

INTRODUCCIÓN

María J. Rodríguez-Shadow

La mayoría de los artículos que conforman este volumen fueron presentados en la III Mesa de Estudios de Género que se llevó a cabo en la ciudad de México en abril de 2003, aunque otros derivan del Simposio "Arqueología de Género" efectuado en el marco de la Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología que se celebró en la ciudad de Xalapa, Veracruz, en octubre de 2004.

La realización de ambos eventos fue posible gracias al apoyo de varias instituciones y personas, en primer lugar, la Dirección de Etnología y Antropología Social, especialmente de María Elena Morales, Teresa Mora, Leticia Rojas y Liliana Martínez, y fueron organizados con el propósito de reunir a especialistas de diversas disciplinas –historia, arqueología, etnohistoria y antropología– a fin de profundizar en la discusión sobre las relaciones entre los géneros y los papeles desempeñados por las mujeres en las sociedades del México antiguo. En este sentido se enfatizó la interdisciplinaridad que se da al abordar un eje temático específico. Por ello, cada uno de los especialistas realizaron sus ensayos empleando diversas metodologías propias de sus especialidades enfocándose en el estudio del universo femenino en diversas culturas prehispánicas de nuestro país.

En otras palabras, en esta compilación se sigue un enfoque multidisciplinario donde confluyen datos que provienen de la arqueología, la historia, la antropología, la etnología comparada y la

etnohistoria, a ello se debe la naturaleza diversa del conjunto de trabajos aquí presentados, pues aunque no existe un hilo conductor metodológico, éste se da a nivel temático.

En nuestro país, esta fue la primera vez que académicas de México y colegas de otros países se reunieron para colaborar en un debate que nos permitiera plantear la construcción de la historia sobre las relaciones de género y la condición femenina en Mesoamérica prehispánica.

Desde luego que este tipo de eventos con propósitos similares han ocurrido en otras partes del mundo, en 1983, Berlo publicaba en Inglaterra su compilación sobre *Text and Image in Precolumbian Art: Essays on the Interpretation of the Verbal and Visual Arts.*

En 1988 se reunieron en Georgetown, Carolina del Sur, varias de las más connotadas antropólogas feministas a nivel mundial, a partir de esas conferencias nació el libro que Gero y Conkey publicaron en 1991, con el título *Engendering Archaeology, Women and Prehistory.*

Por otro lado, en Nueva York, en 1991, se llevaron a cabo una serie de coloquios y seminarios que dieron origen a la compilación de Wright sobre *Gender and archaeology.* Claassen también convocó a una reunión en la que se deseaba explorar el género a través del registro arqueológico y en 1992 publicaba una compilación con ese nombre. Claassen y Joyce invitaron en 1994 a Carolina del Norte a diversas especialistas y de esa reunión se publicó, tres años después, una obra que lleva por título *Women in Prehistory. North America and Mesoamérica.*

En 1997, Schroeder, Wood y Haskett editaron *Indian Women of Early Mexico* a partir de los trabajos presentados en un congreso. También como producto de un simposio Sweely en 1999 dio a la luz *Manifesting Power, Gender and the Interpretation of Power in Archaeology.*

Simultáneas a las anteriores, en 1991, en Canadá, Walde y Willows estaban publicando *The Archaeology of Gender*, y

en Australia, Clendinnen estaba dando a conocer su *Aztecs, an Interpretation.*

También nacieron otras obras como iniciativa personal de diversas académicas, en 1997 surgió *Gender in Archaeology. Analysing Power and Prestige*, de Nelson; en 1999 salió a la luz *Gender and Archaeology Contesting the Past*, la obra de Gilchrist; en ese mismo año apareció *Women in Ancient America*, de Bruhns y Stothert; en el año 2000 se publicaron los libros de Sorensen sobre *Gender Archaeology*, y el de Joyce sobre *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica.* Por su parte, Klein compiló en 2001 un volumen dedicado a *Gender in Pre-Hispanic America*, una serie de investigaciones de gran relevancia que arrojan nuevas luces en torno a las relaciones de género en el mundo precolombino. En 2002 Gustafson y Trevelyan editaron un volumen denominado *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, que reúne reflexiones y estudios de caso selectos y novedosos del área maya. En ese mismo año Tracy Ardren publicó su *Ancient Maya Women.*

Como ven, pareciera que hay una explosión de trabajos con este interés en muchas partes del mundo, pero la verdad es que todavía hay mucho camino por recorrer, por ese motivo en este volumen se reúnen la mayoría de los trabajos que fueron presentados durante la III mesa con el ánimo de contribuir con un granito de arena en la construcción de la historia de las mujeres y de las relaciones entre los géneros en Mesoamérica prehispánica y posibilitar un diálogo fructífero entre los conocimientos que pueden ser extraídos del registro arqueológico, las críticas que provienen de la teorías más recientes en este campo, nuevas interpretaciones de los documentos históricos, las narraciones míticas y la analogía etnográfica.

En mi interés por este tema no estoy sola, ni mi propósito es original, muchas investigadoras han reconocido la importancia y la necesidad de estudiar y reconstruir la sección femenina de la historia humana. Este sector tan amplio que comprende, al menos

la mitad de la población, ha permanecido durante un periodo muy largo de la historia, olvidado y relegado. Este silencio en torno a lo femenino obedece a razones generales y particulares ligadas a su propia situación en distintos complejos culturales y espacios geográficos concretos.

En México, destacadas historiadoras se han echado a cuestas la tarea de analizar, de forma integral y sistemática, la experiencia histórica de las mujeres, examinando manuscritos, archivos, epistolarios, diarios, periódicos, censos y otros documentos que, mediante estudios de caso, proveen el material necesario para develar los rasgos comunes, a pesar de las diferencias, que como grupo separa a las mujeres: de generación, de estado civil, el momento del ciclo vital, de clase social, de edad, de etnia, de ámbito y región, entre otras.

Las académicas que han estudiado la historia de las mujeres en México, han abarcado los diversos periodos históricos por los que ha transitado nuestro país: Noemí Quezada, Carmen Castañeda, Pilar Gonzalbo, Josefina Muriel, Solange Alberro, Elsa Malvido y Ana María Atondo han analizado la época colonial; Josefina Vázquez y Enriqueta Tuñón han examinado el siglo XIX; Ana Lau, Julia Tuñón, Enriqueta Tuñón, Carmen Ramos, Lilia Mancilla, Sara Elena Pérez-Gil Romo y Patricia Ravelo el siglo XX.

Ellas han considerado diversas temáticas: su condición, las mentalidades, la educación, el trabajo, las relaciones familiares, la participación en la lucha armada, las creencias y prácticas religiosas, la contienda por el derecho al sufragio, los procesos inquisitoriales, los problemas amorosos y la moralidad, tomando en consideración el hecho innegable de que las mujeres participan en un nudo de interacciones que comparten con los hombres en complejos culturales concretos.

El examen del papel femenino y las relaciones entre los géneros en la época prehispánica, ha sido objeto de interés, tanto por arqueólogas y etnohistoriadoras de nuestro país como extranjeras.

En este sentido, las obras de las académicas mexicanas, entre las que se encuentran Ojeda y Rossell, Enriqueta Tuñón, Silvia Garza, Sylvia Marcos, Pérez San Vicente, Isabel Morgan, Noemí Quezada y Otilia Meza, han sido pioneras.

De las investigadoras extranjeras que se han dedicado a dilucidar lo relacionado con el género o la situación social de las mujeres en el México antiguo están Susan Kellogg, Elizabeth Brumfiel, Iris Blanco, Cecelia Klein, Inga Clinndenen y los McCafferty que se han enfocado en el altiplano central y Rosemary Joyce al área maya. Brumfiel, Joyce y los McCafferty desde la arqueología y las restantes desde el análisis de los documentos pictográficos o las fuentes históricas.

Algunos de estos trabajos fueron elaborados estudiando, desde una perspectiva crítica, las fuentes documentales, en otros se analizaron los códices, se examinó provechosamente el registro arqueológico, sin descuidar la indagación de los mitos y las narraciones legendarias o la literatura etnográfica. El hecho de que las autoras citadas cultiven disciplinas distintas, emprendan sus investigaciones a partir de planteamientos teóricos diferentes, metodologías heterogéneas, privilegien determinados aspectos de la realidad social y lleguen a conclusiones diferentes, en nada desmerece los resultados de su trabajo, toda vez que sus investigaciones posibilitan el debate intelectual, base y fundamento del avance científico.

Aunque la mayoría de las académicas que se interesan por el estudio de las mujeres y el género son feministas, no todas adoptan esta perspectiva, de hecho, muchas historiadoras y arqueólogas han organizado sus investigaciones desde diferentes posiciones teóricas. Sin embargo, en esas obras se nota una motivación subversiva, un deseo de poner en entredicho el androcentrismo imperante en las prácticas sociales y académicas.

Esas investigadoras han iniciado sus trabajos partiendo del supuesto de que las mujeres, sus espacios y sus tareas han tendi-

do a pasar inadvertidas para la historia y la arqueología de corte tradicional que se han enfocado prioritariamente a estudiar lo "relevante": las dinastías y élites gobernantes, los intercambios mercantiles, los logros científicos, las guerras, las expediciones y la arquitectura monumental, entre otros. A causa de esto, la presencia femenina ha permanecido oculta quedando fuera de la memoria colectiva.

Pese a que las mujeres no han estado al margen de la construcción de la cultura, transmitiéndola y recreándola, educando y vinculando generaciones que conectan el pasado con el presente y el futuro, quienes han escrito la historia desde la antigüedad ya fueran sacerdotes, escribas o *tlacuilos*, registraron los eventos que consideraron importantes y soslayaron las actividades femeninas. A causa de esto, el registro histórico es parcial, distorsionado, tendencioso e incompleto que marginó a por lo menos la mitad de la población humana.

Es verdad que la experiencia histórica de diversos grupos sociales ha sido omitida, como por ejemplo, los campesinos, los siervos, los esclavos y los proletarios de todas las etapas históricas, pero lo han sido por su pertenencia de clase, no por su género. Y aunque a las mujeres, durante prolongados periodos históricos, en determinadas coyunturas y contextos sociopolíticos se les ha relegado a una posición subordinada, no resulta del todo acertado concebirlas esencialmente como víctimas.

Abrigo la esperanza de que con esta obra, las y los lectores interesados en lo femenino en el pasado precolombino obtendrán respuestas a algunas interrogantes, les servirá como tela de fondo en la que plasmarán nuevos planteamientos y surgirán nuevas dudas, ojalá también les ofrezca un panorama de la complejidad de las relaciones que se establecieron entre los géneros en las sociedades que nos antecedieron en el tiempo.

Ojalá que esta obra aliente otras investigaciones que superen los problemas que encuentren en los planteamientos hechos aquí, proponiendo temáticas novedosas y nuevos ángulos de estudio que nos ayuden a entender a las mujeres en sus espacios y grupos sociales concretos, en sus tiempos históricos particulares, para explicar su situación y su papel en contextos sociopolíticos determinados, repensando la complejidad, los cambios y las constantes en las estructuras sociales, económicas y políticas.

Esta obra se compone de cuatro partes: en la primera se exponen los ensayos que abordan temas generales; la segunda se enfoca a las investigaciones realizadas en el área maya; Oaxaca es el centro de interés del análisis en la tercera sección; los trabajos dedicados a la cultura mexica, la más estudiada, se concentran en la cuarta parte.

El primer ensayo de la sección introductoria proviene de la pluma de la Dra. Wiesheu que intituló "Jerarquía de género y organización de la producción en los estados prehispánicos"; su propósito es aportar elementos a la discusión en torno a las consecuencias de la formación del Estado sobre el status de las mujeres. Al mismo tiempo, con base en el enfoque de la economía política, ella explora la relación que existe entre el surgimiento de la asimetría de género y algunos patrones de la organización de la producción, en especial lo que concierne a las mujeres del grupo de la élite, poniendo énfasis sobre esquemas de una economía dual que, al parecer, predominó en las sociedades estatales tempranas. Esto último lo ilustra mediante la producción textil en algunos grupos prehispánicos.

En el segundo artículo, "Las relaciones de género en México prehispánico" mi propósito es analizar la condición femenina y las relaciones de género de acuerdo con los datos que provienen de la arqueología y de la etnohistoria; analizo de manera breve desde la etapa lítica, el preclásico, el clásico y el posclásico. La intención es proponer un modelo hipotético de la evolución de la condición femenina en las sociedades prehispánicas.

En la segunda parte del libro, del área maya, el artículo de la Dra. Beatríz Barba, se basa en el análisis del *Popol Vuh*, libro sagrado de los quichés para examinar el papel que desempeñaron las deidades femeninas en la creación de ese pueblo y a partir de ese estudio, deducir la condición femenina.

Pía Moya analiza algunas figuras femeninas representadas en vasijas y figurillas cerámicas del Clásico tardío, en códices posclásicos como el Madrid y el Dresde y en fuentes documentales coloniales del área maya yucateca, con el fin de evaluar y discutir los atributos y connotaciones que tuvo el género femenino, y arribar a la conclusión de que entre los mayas los géneros femenino y masculino no eran antagónicos y se integraban en una misma figura.

"Las mujeres mayas prehispánicas" de Antonio Benavides, se basa en el análisis de diversos materiales arqueológicos, en especial de la iconografía y de los textos jeroglíficos del periodo Clásico, lo cual le permite documentar la activa participación de mujeres en la vida cotidiana. Las inscripciones de la élite refieren la elevada posición y quehaceres femeninos. Este autor señala que el registro arqueológico nos habla de infinidad de damas que formaron la otra mitad de cada familia maya y que desempeñaron un relevante papel en el desarrollo de las sociedades precolombinas.

En la investigación de Pool y Hernández "Relaciones de género en un grupo doméstico de las planicies mayas yucatecas" se analiza la manera como se dieron las relaciones entre los varones y mujeres que conformaron un grupo doméstico del periodo Clásico en el área maya norte. Los autores estudian las relaciones de género que atañe a otros aspectos de la vida doméstica y política tales como el parentesco y la sucesión. Para lograr su objetivo, los autores retoman diferentes tipos de información tales como el crecimiento arquitectónico de la unidad residencial, los restos óseos, análisis cerámico, ajuares funerarios y deposición de artefactos de utilidad doméstica. Estos datos son contrastados de manera crítica a partir de la discusión actual sobre la categoría de género abordado por la antropología. Este artículo es interesante ya que contrapone la información obtenida directamente de los contextos arqueológicos con ideas tradicionalmente aceptadas por los investigadores mayistas, información que no siempre armoniza.

En la tercera parte de esta obra, Ernesto González Licón en su artículo "Estado y sociedad: estudio de género en el valle de Oaxaca", analiza el efecto que tuvo en las relaciones de género, el proceso de complejidad política en el valle de Oaxaca. A través de una evaluación por periodo, hace una comparación de los roles sociales y económicos, desempeñados por las mujeres de la élite y las comunes. Se incluye una propuesta metodológica que considera inútil cualquier estudio de género, si no es dentro de un contexto socioeconómico específico.

En su artículo sobre "El género en las urnas funerarias zapotecas" Meaghan Peuramaki-Brown se plantea el estudio de la identidad de género en la sociedad zapoteca, a través del análisis de urnas funerarias producidas para el uso exclusivo de la élite. Para ello, examina urnas que provienen de varios museos y con diferente temporalidad, comparando sus características con las presentes en otros contextos arqueológicos como pinturas y códices. Propone que algunas urnas representaron a sacerdotes o consejeros de los difuntos. Para Peuremaki-Brown, el estudio de género es una forma de arqueología cognitiva, y en el intento de entender la mentalidad detrás del comportamiento humano, la autora prefiere designarlo como parte de una nueva arqueología holística que considere todos los aspectos de la sociedad, tanto material como ideológica.

La cuarta parte de la compilación, que reúne textos sobre la cultura mexica, inicia con un ensayo "La condena de los transgresores de la identidad masculina: un ejemplo de misoginia mesoamericana" de Nicolás Balutet, quien intenta demostrar que en las sociedades mesoamericanas había misoginia, a partir del análisis de los discursos, las leyes, las actitudes frente a la homose-

xualidad masculina y ejemplificando con diversos episodios de la historia mexica. En efecto, indica el autor, que si analizamos bien el *corpus* de informaciones que tenemos, nos damos cuenta de que todo lo que remite a lo femenino sirve para condenar, menospreciar a los sodomitas y/o para vengarse o burlarse de los enemigos.

Cecelia F. Klein, por su parte, en su artículo "Una nueva interpretación de la escultura de Coatlicue" propone una nueva interpretación de la famosa estatua de piedra de la madre de Huitzilopochtli. Su argumento se centra en darle un valor positivo a la diosa decapitada, desmembrada, en su ensayo discute las implicaciones que tendría esa deidad en el entendimiento del papel de las mujeres en la cosmología mexica.

La arqueóloga Miriam López elaboró "Los teotipos en la construcción de la feminidad mexica", artículo en el que analiza la identidad femenina en esta sociedad a partir de sus concepciones religiosas. El trabajo se apoya en el concepto de género como herramienta de la teoría feminista y en el análisis de las diosas mediante el estudio diacrónico y sincrónico de estos modelos. La complementación de ambas visiones permite a la autora desarrollar las complejidades existentes y la evolución de las concepciones religiosas al interior de esta cultura. De igual manera, la arqueóloga muestra que el concepto *teotipo* es un medio fundamental para profundizar en la comprensión de las ideologías sexuales transmitidas a través de las manifestaciones sacras.

Como puede verse en esta colección de ensayos, muchas de las autoras manifiestan interés por algunos puntos que consideran cruciales: las relaciones entre los géneros, el papel de las deidades femeninas, la vida doméstica, otro eje de análisis se centra en la forma en la que las mujeres se articularon en sociedades cada vez más complejas y las maneras en que las estructuras políticas, religiosas, sociales y económicas moldearon las identidades de género y las relaciones que se establecieron entre los hombres y las mujeres y las distintas clases sociales, entre otros.

En esta obra no se ha privilegiado un punto de vista específico o una perspectiva teórica concreta, al contrario, había un vivo interés de que en ésta pudiera observarse el amplio panorama de las ópticas existentes en torno a la fascinante problemática relacionada con la condición femenina y las relaciones entre los géneros en Mesoamérica prehispánica. Si los y las lectoras quedan insatisfechos con lo avanzado hasta aquí y con esta obra en sus manos se proponen continuar nuestros esfuerzos para dilucidar este problema planteando nuevas interrogantes o abordando los mismos problemas desde perspectivas teóricas novedosas este libro habrá cumplido su propósito.

BIBLIOGRAFÍA

Ardren, Traci (ed.) (2002), *Ancient Maya Women*, Walnut Creek, Altamira Press.

Berlo, Janet (ed.) (1983), *Text ad Image in Precolumbian Art: Essays on the Interpretation of the Verbal ad Visual Arts*, vol.180, Oxford, BAR International Series, British Archaeological Reports.

Bruhns, Karen y Karen Stothert (1999), *Women in Ancient America*, Norman, Oklahoma University Press.

Brumfiel, Elizabeth (1991), "Weaving and Cooking: Women's Production in Aztec Mexico", en Joan Gero and Margaret Conkey (eds.), *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 1-28.

Claassen, Cheryl (ed.) (1992), *Exploring Gender Through Archaeology: Selected Papers from the 1991 Boone Conference*, Madison, Prehistory Press.

Claassen, Cheryl y Rosemary Joyce (eds.) (1997), *Women in Prehistory. North America ad Mesoamérica*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Clendinnen, Inga (1991), *Aztecs: An Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gero, Joan y Margaret Conkey (eds.) (1991), *Engendering Archaeology Women and Prehistory*, Oxford, Basil Blackwell Ltd.

Gilchrist, Roberta (1999), *Gender and Archaeology, Contesting the Past*, Nueva York, Routledge.

Gustafson, Lowell y Amelia Trevelyan (eds.) (2002), *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, Westport, Bergin & Garvey.

Joyce, Rosemary (2000), *Gender and power in Prehispanic Mesoamerica*, Austin, University of Texas Press.

Kellogg, Susan (2005), *Weaving the Past. A History of Latin America's Indigenous Women from the Prehispanic Period to the Present*, Oxford, Oxford University Press.

Klein, Cecelia (ed.) (2001), *Gender in Pre-Hispanic America*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Nelson, Sara (1997), *Gender in Archaeology. Analysing Power and Prestige*, California, Sage Publications.

Olsen, Karen y Karen Stothert (1999), *Women in Ancient America*, Norman, Oklahoma University Press.

Quezada, Noemí (1975), *Amor y magia amorosa entre los aztecas, supervivencias en el México colonial*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

Rodríguez-Shadow, María J. (2005), "La condición femenina en la civilización maya y azteca", en Asunción Lavrín (ed.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra.

_____ (2005), "La condición de las mujeres mesoamericanas. Notas para el inicio de un debate", en S. B. Guardia (comp.), *Escritura de la historia de las mujeres en América Latina*, Lima, Universidad de S. M. de P., Universidad Fernando Pessoa, pp. 255-280.

_____ (2002), *La mujer azteca*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Schroeder, Susan, Stephany Wood y Robert Haskett (eds.) (1997), *Indian Women of Early Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press.

Sorensen Marie Louise (2000), *Gender Archaeology*, Oxford, Blackwell Publishers.

Stone, Andrea (1999), "Women in Ancient Mesoamerica", en Bella Vivante (ed.), *Women's Roles in Ancient Civilizations*, Westport, Greenwood Press, pp. 294-312.

Sweely, Tracy (ed.) (1999), *Manifesting Power, Gender and the interpretation of power in Archaeology*, Nueva York, Routledge.

Walde, Dale y Noreen Willows (eds.) (1991), *The Archaeology of Gender: Proceedings of the 22nd. Annual Chac Mool Conference*, Calgary, University of Calgary.

Wright, Rita (ed.) (1996), *Gender and Archaeology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Parte I

SECCIÓN INTRODUCTORIA

JERARQUÍA DE GÉNERO Y ORGANIZACIÓN DE LA PRODUCCIÓN EN LOS ESTADOS PREHISPÁNICOS

WALBURGA MA. WIESHEU

> *La división del trabajo (en la sociedad tribal) es puramente primitiva, sólo entre sexos. El hombre lucha en las guerras, sale a cazar y a pescar, procura las materias primas para la comida y los instrumentos necesarios para hacerlo. La mujer cuida la casa y prepara la comida, así como la vestimenta, cocina, teje y cose. Ambos dominan sus propios espacios: el hombre en el bosque, y la mujer en la casa.*
>
> (FRIEDRICH ENGELS, 1972:218 [1884] Citado en Silverblatt, 1988:427).

INTRODUCCIÓN

Aproximadamente desde los años noventa se ha generado una verdadera explosión de estudios sobre género en arqueología, interés que surgió primero a partir de una crítica feminista al sesgo androcéntrico en la reconstrucción del pasado de las sociedades humanas, seguido por un afán de rastrear la presencia femenina en el registro arqueológico que antes era prácticamente invisible, y finalmente, por el intento de reconceptualizar los roles de género en la división social del trabajo. Realizados desde diversos en-

foques y con metodologías varias,[1] los estudios de género han resultado en una revalorización de las actividades femeninas en cuanto a su contribución dentro de sociedades específicas, así como a su aportación en la economía doméstica.

Paralelamente se ha entablado una discusión respecto a la cuestión de la universalidad o no de las asimetrías de género. La existencia de la subordinación femenina y del dominio masculino con frecuencia se ha explicado precisamente en términos de la división sexual del trabajo y reducido a diferencias biológicas, con base en las cuales se creía que la realización de tareas propiamente femeninas estaba determinada por los imperativos reproductivos de las mujeres. Por otra parte, el proceso civilizatorio ha sido concebido como un logro del sector masculino y la realización de actividades especializadas, se han asociado en particular a los hombres.

En este marco de ideas, muchos autores han trazado el origen de la subordinación de las mujeres como el producto histórico del desarrollo del Estado, para lo cual en gran parte se ha retomado el planteamiento original de Engels, en el sentido de que el surgimiento del Estado y de las clases junto con la aparición de la propiedad privada implicaron el paso al patriarcado, lo que significó la derrota histórica del sexo femenino al conllevar la opresión de las mujeres y generar un deterioro importante en su status (*cfr.* Silverblatt, 1988); aunque al respecto también hay quienes han invertido el planteamiento de Engels al postular que con el surgimiento del Estado, el estatus de las mujeres mejoró, como es el caso de Ortner al hacer referencia al respecto de las llamadas "Vírgenes del Sol" que el Estado inca reclutó para elaborar finos textiles y preparar chicha.[2] Habría que adelantar aquí que un mayor prestigio asignado a las mujeres en algunas sociedades estatales, no se puede generalizar al conjunto del sector femenino en este tipo de entidades complejas, y que obviamente hay que establecer al respecto una primera distinción entre mujeres de la élite y las de otros estratos sociales, y analizar cómo un contexto estatal dado y determinadas políticas gubernamentales, afectan la posición social de las mujeres acorde con otras dimensiones de la identidad social.

[1] Para los diferentes enfoques teóricos en los estudios de género, véase por ejemplo a Conkey y Gero (1997) o a Silverblatt (1988). Diferentes aproximaciones metodológicas junto con diversos enfoques temáticos son reseñados, por ejemplo, en Gilchrist (1999) y en Conkey y Gero (1991).

Aunque en general existen diferentes opiniones en relación con la idea de si las mujeres siempre han sido el género dominado, se puede asumir que posibles asimetrías de género preexistentes entre los diferentes sexos se acentuaron al consolidarse las jerarquías de género en el momento en que el poder quedó asociado cada vez más con el elemento masculino (*cfr.* Reiter, 1977 y 1991), y creo que este proceso de jerarquización entre las relaciones de género lo podríamos vincular no solamente al surgimiento del Estado sino incluso remontarlo al desarrollo de organizaciones políticas complejas del tipo pre-estatal.

Cabe mencionar a su vez que, implícito dentro de los planteamientos unilineales de los evolucionistas decimonónicos, entre los que figuran los de Engels, se encontraba una visión en alto grado etnocentrista que asumía una división fundamental en una esfera pública y una privada, y donde por supuesto las mujeres estaban restringidas al ámbito privado, dentro del que se dedicaban a actividades consideradas como propiamente femeninas y estaban relegadas a desempeñar un trabajo doméstico no recompensado.

[2] En su artículo "The virgin and the state" publicado en 1978 en la revista *Feminist Studies*, Ortner (citado y analizado en Silverblatt, 1988) argumentó que la posición de las mujeres se elevó conforme se desarrollaba la jerarquía social y que la virginidad de las mujeres —como en el caso de las *aclla* en el Estado inca— no solamente implicaba honor y status, sino también les confirió dominio sobre los hombres.

Tanto el postulado de la configuración de una sociedad patriarcal, en paralelo al surgimiento del Estado como las suposiciones acerca de la restricción de las mujeres al ámbito doméstico, se considera que reflejan un sesgo etnocéntrico a partir de categorías occidentales y se señala que muchas sociedades no occidentales, no son ni patriarcales ni presentan este tipo de división tajante en una esfera pública y privada (*cfr.* Silverblatt, 1988; Mukhopadhayay y Higgins, 1988). De forma que tales construcciones cartesianas son poco apropiadas cuando estudiamos sociedades no occidentales o precapitalistas (Gilchrist, 1999) o, según trasciende de estudios antropológicos de tipo intercultural, en muchos casos concretos este tipo de distinciones binarias incluso parecen carecer de significado particular (Hendon, 1996).

Tales precisiones nos han llevado a someter a un examen crítico las premisas tradicionales dadas por hecho en la reconstrucción de nuestras sociedades del pasado, como las que presuponían que los hombres cazaban y las mujeres recolectaban, o que los hombres eran los inventores de tecnologías claves para el desarrollo de las sociedades humanas y que ellos eran los especialistas que producían los diferentes instrumentos que usaban las mujeres en la realización de sus actividades domésticas. Ello ha conducido asimismo a una revalorización de la importancia del trabajo doméstico en la reproducción social y nos ha obligado a echar una mirada diferente a las unidades domésticas, tratando no solamente de detectar a las mujeres en el registro arqueológico sino también de analizar a los grupos domésticos en su interrelación con la sociedad más amplia. Como subraya Hendon (1996), las unidades domésticas no son entidades sociales homogéneas e indiferenciadas, ya que responden a condiciones externas y son politizadas en el sentido de que sus relaciones internas se encuentran afectadas por la estructura económica y política de la sociedad en su conjunto. Al ubicar el ámbito doméstico dentro del contexto sociopolítico más amplio y analizar cómo los imperativos políticos oficiales afectan e impactan variables como la especialización ocupacional o la organización de la producción, los grupos domésticos pueden ser enfocados como un conjunto de actores sociales que interactúan en una forma dinámica dentro de la red de las relaciones sociales y económicas establecidas en la sociedad más amplia (Hendon, 1996; Wiesheu, 2003a).

Una verdadera arqueología del género consiste entonces no solamente en rastrear la presencia de mujeres (o como lo han llamado algunos, en "recuperar las voces perdidas") (Conkey y Gero, 1997) y reconocer el trabajo femenino en un extenso ámbito de actividades que muchas veces habían sido consideradas de dominio masculino, sino al mismo tiempo en analizar las relaciones de género en tanto se entrecruzan con otras dimensiones de la identidad social, así como en determinar los roles dentro de una división del trabajo genérica tal como ésta se comporta y es impactada dentro de la dinámica que se genera en la sociedad en su conjunto.

Junto con Costin (1996) podemos afirmar que si bien la función primaria del género es regular la reproducción, con el tiempo se llegaron a codificar una serie de comportamientos culturales y símbolos específicos que regularon tanto la reproducción biológica como la social. El género constituye de este modo un principio de estructuración importante en la vida social que en combinación con otras categorías analíticas permite entender mejor los procesos y cambios socioculturales; como elemento fundamental de la identidad social de una persona y que trasciende los imperativos biológicos, representa una construcción cultural[3] creada con base en la interpretación de la diferencia sexual, misma que resulta

[3] En cambio, el sexo es una construcción biológica que describe las diferencias físicas, determinadas genéticamente, entre hombres y mujeres y que se relacionan con sus roles respectivos en la reproducción biológica; pero cuando las estrategias reproductivas se encuentran normadas o institucionalizadas, se trata de categorías de género (Costin, 1996).

en una categorización de individuos, artefactos, espacios y cuerpos (Gilchrist, 1999). Más específicamente y según la conceptualización establecida por Costin (1996), el género consiste en un comportamiento cultural aprendido y en símbolos comunicados culturalmente que "materializan" un conjunto de creencias sobre la masculinidad y la feminidad –principalmente referidos a que hombres y mujeres son diferentes y que tienen roles y responsabilidades distintivas en la reproducción y el mantenimiento social–. La misma autora distingue de esta noción la de un sistema de género que incluye creencias; actividades, incluyendo elementos implicados en la división del trabajo según el género; características de la apariencia personal como pudieran ser el largo del cabello, el uso de joyas o adornos; formas de interacción, tales como un modo servicial, consentimiento o dominación; y reacciones de diversa índole como pudieran ser la violencia, el llanto; todos los cuales median y reflejan las identidades y las relaciones entre los miembros de distintas categorías de género.

GÉNERO Y ESPECIALIZACIÓN OCUPACIONAL EN LAS SOCIEDADES COMPLEJAS

En la tarea de delinear las relaciones genéricas y de determinar roles de género según las diferentes actividades o posiciones de estatus de los miembros de una sociedad dada,[4] reviste una gran importancia la asignación o atribución de género *(gender attribution)*, mediante la cual en estudios arqueológicos se busca relacionar actividades específicas, artefactos e incluso los espacios, con hombres o mujeres, lo cual con frecuencia incluye planteamientos puntuales respecto de posibles indicadores materiales del trabajo desempeñado por un género en particular (*cfr.* Gilchrist, 1999).

[4] Los roles de género se refieren a actividades o posiciones de estatus asociados a los géneros específicos en cada sociedad, mientras que las relaciones de género se pueden definir como las relaciones sociales culturalmente específicas que caracterizan las actitudes hacia, o las relaciones entre, los diferentes géneros (véase a Gilchrist, 1999).

La atribución de género resulta fundamental en los estudios de la especialización ocupacional que se genera con la conformación de las sociedades complejas, en las que el poder y la posición social derivan con frecuencia del trabajo realizado por un individuo dentro de un grupo social, por lo que la ocupación conforma otro elemento importante para definir la identidad social dentro de esquemas dados de la división del trabajo; éstos, a su vez, pueden originar patrones específicos de la organización de la producción, en cuyo análisis la categoría de género aún se ha tomado muy poco en cuenta. Aquí, un análisis riguroso de la atribución de género contribuye asimismo a evitar la tendencia de perpetuar estereotipos y a desarrollar modelos plausibles de los roles de género y las relaciones genéricas de producción (Costin, 1996). Un recurso sumamente útil para desarrollar estudios de este tipo pudiera ser el de la diferenciación de tareas planteado por Spector (*apud.* Gilchrist, 1999), en cuyo marco se buscan considerar los segmentos de las actividades que pueden ser asignadas a unidades sociales específicas de un grupo, y con respecto a los cuales cabría determinar la estación del año, su frecuencia y duración; puntualizar la ubicación de la tareas realizadas; e identificar en estudios etnográficos e históricos, los materiales requeridos para los artefactos, junto con las estructuras y las instalaciones usadas.

En la investigación de la dinámica que los roles de género jugaron en la organización de la producción en las sociedades complejas y de los cambios que se gestaron al interior de la división del trabajo, así como respecto de los contextos de producción y de consumo en las unidades domésticas en general, una discusión en particular de la especialización artesanal según cate-

goría de género permite reconocer una participación diferencial al interior de procesos económicos particulares y dentro de sus contextos sociopolíticos generales, y trazar la conformación de patrones de especialización específicos, como el del tipo dependiente o agregado que por lo general cuenta con el patrocinio de los sectores oficiales y en cuyo marco se llegan a administrar directamente algunos rubros claves de la economía política. Tal como afirma Costin (1996:115):

> Las diferencias de género en la producción artesanal pueden conducir a diferencias según género en la participación social, la riqueza, y la legitimación puesto que la especialización es una labor social que sirve para crear redes que trascienden el grupo de parentesco, y debido a que el trabajo artesanal en las sociedades complejas está conectado material e ideológicamente con las jerarquías de poder de todos los tipos.

Parto aquí de que un aspecto importante en un análisis basado principalmente en la perspectiva de la economía política —como una aproximación centrada en el estudio de la interpenetración entre elementos sociales, económicos y políticos de una entidad y viendo cómo éstos elementos afectan los roles y las relaciones de género en tanto se encuentran incrustados e interconectados con otras identidades sociales—, consiste en la forma en cómo la organización de las tareas productivas es transformada cuando las emergentes instituciones centrales en las sociedades complejas imponen nuevas pautas en las relaciones de género según sus roles en la división del trabajo. Dichas relaciones conforman a su vez diferentes patrones de interacción social que ponen al descubierto arenas potenciales de conflicto, en las que se enfrentan las estrategias e intereses perseguidos por los diversos actores sociales y que asimismo podrían constituir un marco para agudizar asimetrías ya existentes.

Hay diversas metodologías para estudiar la división del trabajo según género y su asociación con el estatus social.[5] En análisis comparativos de datos etnográficos se ha observado que existe una tendencia general hacia una segregación de actividades económicas según categorías de género. La analogía etnográfica se ha usado en este contexto como una guía básica para entender mejor los datos arqueológicos. Del estudio intercultural realizado por Murdock y Provost (1973 *apud.* Costin, 1996) respecto de la participación por sexo según las actividades desempeñadas, se desprende que por lo general la división del trabajo parece ser más pronunciada en la elaboración de rubros artesanales que en la producción de alimentos; por su parte, las mujeres tendían con más frecuencia a hacer ollas y elaborar textiles, mientras que los instrumentos de piedra eran más de dominio masculino.[6]

No obstante que existe aquí el riesgo de generalizar esquemas particulares de la división del trabajo, los estudios interculturales de este tipo parecen indicar que los artesanos en su mayoría eran constituidos por hombres —en un 75%— y que las mujeres elaboraron artesanías sólo en una cuarta parte de las industrias consideradas; en las sociedades complejas los hombres no solamente tienden a conformar en mayor medida los productores artesanales, sino también los especialistas artesanales, pero cuando se trata de un rubro artesanal elaborado en casa para uso doméstico, es más probable que fuera producido por mujeres, mientras que cuando la producción se encuentra destinada al intercambio fuera de la

[5] Entre tales recursos metodológicos figuran el análisis etnográfico, el estudio de fuentes documentales junto con el enfoque histórico directo, el análisis de prácticas mortuorias, estudios iconográficos, entre otros.

[6] Según señala Gilchrist (1999), se consideraron aquí 50 actividades dentro de una muestra de 185 sociedades.

unidad doméstica, casi siempre se puede atribuir a un especialista masculino (Costin, 1996).

Aun así, tal como señala Costin (1996), sobre una base global, la asignación de tareas se comporta en una forma bastante idiosincrática, ya que esta categorización no es universal debido a que el tipo de actividades particulares realizadas en casos específicos varía según la sociedad en cuestión. Incluso dentro de una sociedad dada puede existir una división del trabajo muy marcada dentro de la que se pueda dar una participación diferencial de acuerdo con las tareas realizadas dentro de la secuencia de un mismo proceso de producción.

La misma autora (Costin, 1996) recurrió a su vez a la muestra etnográfica contenida en el archivo del HRAF (*Human Relations Area File*) para puntualizar sus conclusiones en el sentido de que en los casos en que hombres y mujeres trabajan en la misma actividad, puede darse una distinción entre artesanos hombres y mujeres según el tipo de material usado, la tecnología empleada, los productos elaborados o de acuerdo con su contexto de distribución, por ejemplo dentro de un ámbito doméstico y/o según se trata de una distribución de circulación restringida en determinadas esferas de la sociedad. En consecuencia, cuando tanto hombres como mujeres se dedicaban a labores textiles, se empleaban diferentes tecnologías, se elaboraban diferentes tipos de productos, y éstos trabajaban para distintos tipos de consumidores o se encontraban asociados a diferentes modos de la organización de la producción.

Como ejemplos muy ilustrativos menciona Costin a los ashanti, donde las mujeres produjeron cerámica doméstica utilitaria, mientras que los hombres produjeron vasijas rituales especiales; por su parte, entre los hausa, las mujeres tejieron telas de algodón en un telar amplio para el intercambio a larga distancia, mientras que los hombres usaron telares angostos para el uso local de tejidos; a su vez, entre los incas tanto hombres como mujeres elaboraron textiles para el Estado, pero aquí se daba una distinción física y conceptual muy importante entre ambos productores.[7]

Si bien es importante tomar en cuenta el tipo de atribución de género según el contexto de producción dentro de sociedades particulares y de secuencias históricas específicas, una inferencia de suma importancia en el estudio de la organización de la producción en las sociedades complejas parece consistir en que los especialistas artesanales dependientes (y agregaría obviamente también a los especialistas dedicados a tareas centrales correspondientes a cargos políticos, administrativos y religiosos), en la mayoría de los casos son hombres y no mujeres, lo que refuerza la idea de una existencia de la asimetría genérica y la conformación de una jerarquía de género cada vez más pronunciada conforme se experimenta un mayor desarrollo político, lo que en especial es el caso de las sociedades estatales, en las que el elemento del poder queda asociado en primer lugar al sexo masculino.

Por tanto, al estudiar nuestras sociedades del pasado, es importante tener presente que estas atribuciones pueden cambiar a lo largo de una dimensión diacrónica, para lo cual cabe conside-

[7] Cabe apuntar que en estudios arqueológicos se sigue afirmando que la manufactura de cerámica debe de ser atribuida más que nada a mujeres (*cfr.* Wright 1991 en Gero y Conkey, 1991), al menos en lo que respecta a su elaboración mediante tecnologías tradicionales; sin embargo, autoras como Gero (Gero y Conkey, 1991) han rechazado incluso la noción de que la producción de instrumentos líticos era únicamente reservada a los hombres. Es decir, se ha planteado que más que hacer responsables a los hombres de la producción de todos los implementos de piedra, ambos sexos pudieron haber elaborado los implementos más apropiados para su propio uso (Gilchrist, 1999). Ello ha llevado a que actualmente también se está tratando de hacer hincapié en posibles aportaciones que pudieron haber hecho las mujeres al desarrollo de tecnologías específicas, lo que por su parte pone en entredicho aquella suposición muy generalizada que tiende a atribuir al sector masculino el conjunto de invenciones tecnológicas cruciales que han caracterizado el desarrollo cultural de las sociedades humanas.

rar asimismo las características de la formación estatal en cuestión y el tipo de organización de la producción que se constituye en entidades concretas. Puesto que respecto de los diversos rubros artesanales se dispone de más información arqueológica y etnohistórica acerca de la producción de textiles, en el marco del presente trabajo, pero dentro de planteamientos muy tentativos y de afirmaciones de seguro no muy concluyentes aún, en el siguiente apartado nos centraremos en un análisis somero de la actividad de la elaboración de textiles de acuerdo con categorías de género junto con sus implicaciones en relación con el estatus social y las relaciones de producción, para lo cual también recurriremos al mismo tiempo a un pequeño ejercicio comparativo, con el fin de detectar eventuales semejanzas y diferencias entre diferentes sociedades prehispánicas en el ámbito americano.

LA PRODUCCIÓN DE TEXTILES EN SOCIEDADES PREHISPÁNICAS

En la sociedad incaica, la mayoría de los textiles se elaboraron en contextos domésticos, donde intervenían sobre todo mujeres, pero también figuran miembros del sexo masculino que no estaban dedicados a otras tareas productivas, como niños, ancianos u hombres discapacitados, tratándose aquí de una práctica que continúa hasta el presente. Con la expansión imperial de los incas, el cobro de tributos impactó sobre todo a las mujeres y niñas en el sentido de una mayor carga en el trabajo de hilar y tejer, que era impuesto a todas las unidades locales, en las que se tejían telas gruesas.[8] Costin (1993) subraya que en el caso de la población local estudiada por ella (la de Wanka), 75% de la producción textil tanto de mujeres

[8] En algunas comunidades locales, dicha carga del trabajo de hilar se duplicó, sin obtener mayor retribución a cambio por parte del Estado, dándose en general una considerable intensificación de la producción de textiles en las unidades domésticas de la población campesina (Costin, 1993).

de la élite como de aquellas del sector común era destinada a la economía estatal, lo que afectó en mayor medida el control económico y la autonomía de las mujeres, pero de la misma manera impactó a los hombres en cuanto a su participación en servicios laborales para el Estado inca, quienes al menos fueron alimentados durante la realización de trabajos de construcción y de otras labores requeridas por el Estado.

Las telas finas eran tejidas por mujeres de la élite dentro de sus propios contextos domésticos, además de que el Estado reclutó especialistas masculinos y femeninos que tejieron para el Estado, con mujeres sacadas de sus comunidades natales, siendo éstas jóvenes y vírgenes que fueron instruidas en el oficio de tejer y de preparar chicha y quienes supuestamente eran recluidas en instalaciones del Estado donde trabajaron bajo la supervisión de administradores estatales.[9] Algunas de estas "Vírgenes del Sol" eran sacrificadas u otorgadas como esposas secundarias a nobles. Y si bien, autoras como Ortner habían atribuido un mayor estatus social a este sector de mujeres, de quienes se apreciaba su belleza y virginidad, habría que tomar en cuenta que el Estado las puso a trabajar y dispuso de ellas según le convenía como ofrenda a los dioses y como regalos, o recompensas a determinados individuos de la élite. Lo que hasta cierto punto también sucedía en el caso de las mujeres mexicas que, como recordamos, incluso cuando eran destinadas al sacrificio, tenían que estar hilando hasta el último momento de su vida (Rodríguez-Shadow, 2002).

En este mismo caso del Imperio mexica, las labores textiles constituían una fuerte carga tributaria impuesta a las mujeres y de cuyo prestigio se beneficiaron las autoridades políticas masculinas

[9] Mientras que algunos de los especialistas varones trabajaron de tiempo parcial y no fueron "secuestrados" o "enclaustrados", como fue el caso de estas mujeres, ya que los anteriores parecen haber conformado sus propias familias.

y no los artesanos en particular, aunque también en dado caso los textiles hubieran podido configurar un elemento importante para las mujeres en la negociación de su propio estatus social (Brumfiel, 1991). Esto último también pareciera ser el caso de otras sociedades del Posclásico, tales como la mixteca, donde destaca una iconografía real en la que prevalecen imágenes relacionadas con la producción textil como rubro importante en la interacción entre la élite y la "fabricación" de alianzas por medio de una economía oficial basada en un intercambio de regalos. Algunas mujeres aparecen representadas llevando la vestimenta de diosas relacionadas con las actividades de hilar y tejer, y lucen además un lujoso vestuario de algodón. Por su parte, se infiere de una reinterpretación de los hallazgos asociados a la Tumba 7 de Monte Albán, así como de las tumbas 1 y 2 de Zaachila –que son tumbas de la élite–, que al lado de una gran cantidad de ofrendas lujosas, figuran numerosos objetos relacionados con la producción de textiles.[10] En opinión de Hamman (1997), la ausencia en las fuentes acerca de clases especializadas de artesanos se puede deber a que los mismos miembros del sector de la élite eran los principales productores de bienes artesanales. Además de que en este contexto la poliginia practicada por mexicas y mixtecos debe haber respondido en parte a la necesidad de asegurar una gran reserva de mujeres para producir textiles destinados a intercambios rituales.[11] ¿Pero este tipo de negociaciones realmente facultaba a las mujeres de la élite a perseguir sus propias metas políticas "tejiendo" valiosas alianzas, como se afirma con frecuencia en este tipo de análisis? ¿O se trata de una apropiación de labores femeninas por parte de los líderes masculinos para reforzar la jerarquía de género, pese a la existencia de una ideología de la complementariedad que podría indicar cierto grado de igualdad o de un estatus social elevado, sobre todo en lo que respecta a las mujeres de la élite?

[10] En el caso de la Tumba 7 de Monte Albán, se infiere que 10% de los objetos ofrendados consisten en instrumentos como malacates, bolas de hilar, tejamaniles y lanzaderas (Hamman, 1997).

[11] Hay quienes consideran que las imágenes reales plasmadas en los frisos de Mitla reflejan los diseños de los textiles, exhibidos allí en tanto propaganda de las habilidades de los palacios en la producción artesanal y que constituye un tipo de publicidad visual que se manifiesta asimismo en la escritura y el estilo Mixteca-Puebla en general (Pohl *apud.* Hamman, 1997).

Para ahondar un poco más a este respecto sobre la sociedad mexica, en la que parece haber existido una estricta división del trabajo por sexo, las tareas del hilar y tejer se encontraban asignadas desde el momento mismo de su nacimiento y eran desarrolladas por las mujeres de todos los estratos sociales para cubrir la totalidad de las necesidades de la vestimenta de la población en general, además de que se confeccionaban los paños llamados *quachtli* que funcionaban como importante valor de cambio. A diferencia del caso del imperio incaico mencionado arriba, parece que en la sociedad mexica no existió ninguna especialización donde las mujeres estuvieran dedicadas de tiempo completo a las labores textiles, tratándose de trabajos llevados a cabo en el seno de las unidades domésticas tanto de la élite como de la mujer de otros estratos sociales. De hecho, como señala Rodríguez-Shadow (2002), las mujeres mexicas no ejercieron ninguna profesión que hubieran podido aprender en una institución especializada y los pocos oficios desarrollados por las mujeres eran ocupaciones que únicamente constituían una extensión de sus roles familiares, como guisandera, curandera o hechicera, partera, prostituta, costurera y tejedora.[12]

[12] Rodríguez-Shadow (2002) también menciona los oficios de amanteca, así como de dibujar y pintar en códices, tratándose en su opinión de casos en donde ocasionalmente las mujeres retomaban la profesión de su padre. Me pregunto quiénes producían artículos artesanales como la cerámica, rubro con respecto al cual podrían haber existido bastantes diferencias genéricas según el contexto de producción y de consumo.

En esta última labor utilizaron implementos bastante rudimentarios y según opina la misma autora, a pesar de que para su desempeño se requería de una gran destreza, ésta realmente no era considerada como el trabajo de un especialista o de un artesano, además de que las mujeres ni siquiera eran las dueñas de sus productos y tampoco recibían una retribución o reconocimiento por su trabajo.[13]

Si bien habría que tomar en cuenta que para las mujeres de la élite los trabajos como los de la elaboración de textiles quizás significaban más prestigio y constituían un instrumento eficaz en establecer coaliciones estratégicas, no obstante este tipo de alianzas seguramente eran entabladas por los hombres en el poder. En este sentido coincido con Rodríguez-Shadow en que la poliginia, característica de la nobleza mexica y de otras sociedades mesoamericanas del Posclásico, confería grandes beneficios económicos, sociales y políticos a la élite (masculina), que más bien se apropiaba del trabajo de las mujeres al hacerlas hilar, tejer y también bordar.

Es obvio entonces que gran parte de la riqueza acumulada por las instituciones centrales y los sectores de la élite, que significa la producción de textiles en el ámbito prehispánico, fue generada por las mujeres de todos los estratos sociales en un contexto doméstico y en la forma de una ocupación de tiempo parcial, aunque con un mayor impacto sobre el sector tributario. Cabe preguntarnos si existe el mismo tipo de organización de la producción para las sociedades no imperiales de las entidades estatales tempranas que existieron antes del Posclásico o si en efecto podemos detectar cambios en las relaciones o roles genéricos en determinados patrones de la especialización ocupacional conforme las entidades políticas mesoamericanas experimentaban una mayor elaboración en su organización. Para rastrear este tipo de transformaciones dependemos obviamente en mayor medida de estudios basados en el fragmentado registro arqueológico.

[13] Sin embargo, se debe considerar al respecto que las mujeres mexicas podían vender algunos de sus productos en el mercado, pero habría que analizar más detenidamente si ello confería si no estatus, al menos cierto grado de autonomía a estas mujeres.

Con el fin de volver a comparar brevemente con la situación prevaleciente en la zona andina, para la cual se cuenta con más información, incluso los textiles más finos destinados al consumo por parte de la élite se elaboraron en el mismo ámbito de los grupos domésticos de este sector privilegiado, empleando igualmente a mujeres de unidades poligámicas (Costin, 1993). Como afirmaba Moseley (citado en Costin, 1993), en el mundo andino: "Todas las mujeres tejían, desde las campesinas más humildes hasta las esposas de los reyes...", lo que se refleja en mitos y se puede inferir también de las prácticas funerarias, según las cuales los instrumentos para hilar y tejer, para tiempos del Formativo, estaban asociados con hombres y mujeres, pero con el surgimiento del Estado tales implementos conectados con la manufactura de textiles como husos, cestos para el tejido y partes de telares parecen localizarse exclusivamente en entierros femeninos. Incluso en las sociedades cacicales que existían antes del impacto incaico, las mujeres de la élite eran sumamente activas en la producción de textiles y en cuyas unidades domésticas se encontraron el doble de malacates que en las unidades de la población común, tratándose aquí de una producción destinada en esencia a un consumo conspicuo con una circulación restringida y empleada en este contexto para afianzar seguidores y forjar alianzas políticas críticas (Costin, 1993).

Para el ámbito mesoamericano en general, con apoyo en analogías etnográficas y referencias etnohistóricas sobre los mayas o los mexicas, se ha inferido que tanto la preparación de alimentos como la manufactura de textiles constituían activida-

des arquetípicas de la identidad social del sector femenino (Brumfiel, 1991; Hendon, 1997), e hilar y tejer constituían incluso importantes analogías metonímicas que aludían a los roles reproductivos de las mujeres (Tate, 1999); en cambio, los hombres eran categorizados en esencia como agricultores, cazadores y guerreros. Esto obviamente es válido sobre todo en lo que respecta al periodo Posclásico ya referido, para el cual disponemos de información derivada principalmente de fuentes escritas. No obstante, autoras como Hendon (1997) y Joyce (1996 y 2000) creen que la existencia de tales categorías genéricas para el periodo del Clásico puede ser deducida de representaciones de hombres y mujeres en figurillas y en vasijas de cerámica, en donde se retratan ambos sexos en sus roles estereotipados. De modo que se puede observar a mujeres hilando, tejiendo, moliendo maíz y sirviendo comida, además de criar animales, en tanto que los hombres se muestran cazando o ataviados de guerreros; y si bien en el arte oficial expuesto en monumentos no se han plasmado tales actividades productivas, las mujeres parecen exhibir los productos de sus labores, entre las que destacan por supuesto los textiles, que por demás constituían importantes marcadores de estatus y bienes de riqueza para el sector social privilegiado.

Con base en trabajos arqueológicos y según un análisis de entierros, de la distribución de artefactos, así como de restos arquitectónicos de residencias asociadas a la élite no gobernante, es decir de personas no pertenecientes al linaje real –o como diría Webster (*apud.* Wiesheu, 2003a), de la élite secundaria–, realizado en la zona de Las Sepulturas al este del núcleo de Copán conformado por el Grupo Principal, se infirió qué actividades domésticas básicas y de tipo ritual se efectuaban en cada unidad arquitectónica individual (Hendon, 1997). Dentro del conjunto de actividades identificadas, como las de preparación de comida, almacenaje, la producción artesanal a pequeña escala y determinadas prácticas rituales, existe este tipo de huellas indicativas de la preparación de comida y de la producción textil que se pueden atribuir a las mujeres, aunque se señala que el resto de las actividades no pudo ser asignado a un sexo en particular. Así como la preparación de comida se reflejó en la identificación de comales, calderos o braseros, las labores textiles quedaron atestiguadas por la presencia de malacates, discos de arcilla y de diversos instrumentos de huesos como agujas, pinzas o lanzaderas, donde las diferencias en el tamaño y el peso de dichos implementos se relacionan con la finura del hilo y el tipo de material usado. Se cree que este tipo de labores genéricas posiblemente se puedan generalizar para otros centros mayas del Clásico (Hendon, 1997; Joyce, 2000).

Destaca en los resultados del análisis mencionado que por otra parte no se pudo diferenciar ningún tipo de segregación espacial según género, al igual que sucede en las comunidades mayas actuales donde las mujeres tampoco se encuentran restringidas a zonas determinadas dentro de los espacios domésticos.[14] De allí que Hendon (1996) considera que en la producción e incluso la distribución de textiles, las mujeres eran en gran medida independientes y poseían bastante autonomía en el sentido de que las mujeres de la élite controlaban sus propios recursos dentro de sus unidades domésticas respectivas, usándolos posiblemente para promover alianzas o incluso para venderlas en el mercado. Benavides (1998) enfatiza que las mujeres en la sociedad maya no solamente destacaron como ejes del hogar, en donde se encontraban dedicadas a la preparación de alimentos y otra serie de actividades productivas, sino que además hubo quienes ocuparon destacados cargos políticos y tuvieron una

[14] La comida se preparaba en pequeñas plataformas con superestructuras de material perecedero y la producción de textiles se realizaba junto con otras actividades tanto domésticas, artesanales y rituales (Hendon, 1996).

participación activa en el control y la transferencia hereditaria del poder político.[15]

CONCLUSIONES

Aunque faltan estudios más puntuales centrados específicamente en rastrear los roles de género y en delinear las relaciones genéricas en el conjunto de las culturas clásicas prehispánicas, el relevante papel económico y político que desempeñaba el sector femenino en algunas de ellas podría significar que las mujeres en las sociedades estatales tempranas como la de los mayas del Clásico gozaban aún de cierto grado de independencia y autonomía en la realización de sus actividades y que ello al mismo tiempo implicaba al menos para algunas mujeres un mejor estatus, pues es seguro que su condición variaba según el estrato social al que pertenecían.

Empero, con el paso a las sociedades militaristas del Posclásico tardío, las actividades de mayor prestigio claramente quedaron asociadas a los hombres; las mujeres ya no podían acceder al poder político y estaban confinadas a la realización de oficios menos lucrativos y menos valorados, dentro de un esquema general de la organización de la producción donde se duplicaban muchas actividades como la de la confección de textiles, destinados para el uso propio dentro de las unidades domésticas, así como para fines de un consumo conspicuo dentro de la economía oficial. De este modo, en el México prehispánico los textiles eran producidos esencialmente por medio de ocupaciones de tiempo parcial al interior de las unidades domésticas, tanto por las mujeres de la élite como por la población común, mediante una organización económica dual, en la que se realizaban una serie de actividades productivas

[15] En Palenque, por ejemplo, de doce gobernantes, dos fueron mujeres; y la iconografía de Yaxchilán ilustra la participación de varias mujeres en la vida política del sitio (Benavides, 1998).

paralelas, quizás debido a que las instituciones centrales aún no lograban controlar y administrar directamente la producción especializada de determinados bienes utilitarios y de valor.

Aunque actividades como la producción de textiles –que era un bien clave en la economía de muchas sociedades prehispánicas y también de otras partes del mundo (*véase* Wiesheu, 2003b), al ser usados para vestir a todos los sectores de la sociedad, pero también para el intercambio y para forjar coaliciones valiosas dentro del ámbito político oficial–, pudieran haber otorgado un prestigio social mayor a la mujer de la élite, ésta no se encontraba exonerada de las labores domésticas. Por demás, la imposición tributaria de los estados imperiales en el Posclásico mesoamericano dio lugar a una gran intensificación junto con una mayor centralización económica que afectó sobre todo a la mujer de condición humilde, ya que para ella la tributación significó una enorme carga adicional de trabajo en cuanto producción de alimentos y textiles.

Con la complejización de las sociedades a lo largo de la historia prehispánica, la marginación política, económica y social de las mujeres aumentó considerablemente y con la consolidación de la jerarquía genérica se agudizaron las diferencias entre hombres y mujeres, al tiempo que se amplió la brecha entre las mujeres de los estratos sociales distintivos. La mayor diferenciación entre roles de género por medio de una división del trabajo más estricta a la par de la imposición del poder en manos de sector masculino, pudo haber implicado un control creciente ejercido por éste sobre la reproducción y sobre las actividades productivas desempeñadas por las mujeres, quienes cada vez menos eran las dueñas de sus productos aportados a la economía dentro del contexto de las unidades domésticas. Las mujeres, en efecto, perdieron con la complejización política, en particular conforme se elaboraron las estructuras estatales; los intentos de su aparato gubernamental dominado por el sector masculino, de controlar y apropiarse de

los productos de la labor femenina, los cuales llegaron a reforzar los roles de género, e incluso podríamos decir que resultaron en institucionalizar las diferencias de género.

BIBLIOGRAFÍA

Benavides, Antonio (1998), "Las mujeres mayas de ayer", *Arqueología mexicana*, vol. 5, núm. 29, pp. 354-41.

Brumfiel, Elizabeth (1991), "Weaving and Cooking: Women's Production in Aztec Mexico", en Joan M. Gero y Margaret W. Conkey (eds.), *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*, Oxford y Cambridge, Basil Blackwell, pp. 224 -251.

Conkey, Margaret W. y Joan M. Gero (1991), "Tensions, Pluralities and Engendering Archaeology. An Introduction to Women and Prehistory", en Joan M. Gero y Margaret Conkey (eds.), *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*, Oxford y Cambridge, Basil Blackwell, Annual Review of Anthropology, pp. 3-30.

—— (1997), "Programme to Practice: Gender and Feminism in Archaeology", *Annual* Review of *Anthropology*, vol. 26, pp. 411-37.

Costin, Cathy Lynn (1993), "Textiles, Women and Political Economy in Late Prehispanic Peru", *Research in Economic Anthropology*, vol. 14, pp. 3-28.

—— (1996), "Exploring the Relationship Between Gender and Craft in Complex Societies: Methodological and Theoretical Issues of Gender Attribution", en Rita P. Wright, *Gender and Archaeology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 111-140.

Gero, Joan M. y Conkey, Margaret (1991), *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*, Oxford y Cambridge, Basil Blackwell.

Gilchrist, Roberta (1999), *Gender and Archaeology. Contesting the Past*, London y Nueva York, Routledge.

Hamman, Byron (1997), "Weaving and the Iconography of Prestige: The Royal Gender Symbolism of Lord 5 Flower's/Lady 4 Rabbit's Family", en Cheryl Claasen y Rosemary A. Joyce (eds.), *Women in Prehistory. North America and Mesoamerica*, Philadelphia, University of Pennsylvania State, pp. 153-172.

Hendon, Julia (1996), "Archaeological Approaches to the Organization of Labor: Household Practice and Domestic Relations", *Annual Review of Archaeology*, vol. 25, pp. 45-61.

—— (1997), "Women's Work, Women's Space, and Women's Status among the Classic Period Maya Elite of the Copan Valley, Honduras", en Cheryl Claassen y Rosemary A. Joyce (eds.), *Women in Prehistory. North America and Mesoamerica*, Philadelphia, University of Pennsylvania State, pp. 33-46.

Joyce, Rosemary (1996), "The Construction of Gender in Classic Maya Monuments", en Rita Wright (ed.), *Gender and Archaeology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 167-195.

—— (2000), *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*, Austin, University of Texas Press.

Mukhopadhyay, Carol C. y Patricia J. Higgins (1988), "Anthropological Studies of Women's Status Revisited: 1977-1987", *Annual Review of Anthropology*, núm.17, pp. 461-495.

Reiter, Reyna Rap (1977), "Gender and Class: An Archaeology of Knowledge Concerning the Origins of the State", *Dialectical Anthropology*, vol. 2, núm. 4, pp. 309-314.

——(1991), "En busca de los orígenes: desenredando los hilos de la jerarquía genérica", en Carmen Ramos Escandón (ed.), *El género en perspectiva*, México, UAM, pp. 27-60.

Rodríguez-Shadow, María J. (2002), *La mujer azteca*, 4a ed., México, UAEM.

Silverblatt, Irene (1988), "Women in States", *Annual Review of Anthropology*, vol. 17, pp. 427-460.

Tate, Carolyn (1999), "Writing On the Face of the Moon. Women's products, Archetypes, and Power in Ancient Maya Civilization", en Tracy L. Sweely (ed.), *Manifesting Power. Gender and the Interpretation of Power in Archaeology*, Londres y Nueva York, pp. 81-102.

Wiesheu, Walburga (2003a), "Perspectivas de la investigación urbana en arqueología. La economía política de las ciudades arcaicas", *Memoria Electrónica del III Coloquio de la Maestría en Arqueología*, ENAH.

——(2003b), "Economía y poder en las sociedades urbanas y estatales tempranas. Nuevas interpretaciones en torno a la organización de la producción en Mesopotamia", Ponencia presentada en el IV Coloquio de la Maestría en Arqueología, ENAH, 31 de marzo al 4 de abril.

LAS RELACIONES DE GÉNERO EN MÉXICO PREHISPÁNICO

María J. Rodríguez-Shadow

Introducción

El estudio de las relaciones entre los géneros en Mesoamérica antigua se inició hace menos de 20 años; las interesadas en incursionar en esta temática han sido fundamentalmente historiadoras, antropólogas, arqueólogas, historiadoras del arte y académicas feministas, adoptando diversos enfoques teóricos, distintas metodologías y metas políticas (véase Rodríguez-Shadow, 2002).

En esta ocasión mi propósito es examinar la condición femenina y las relaciones de género en nuestro país, privilegiando la investigación arqueológica y en segundo lugar, la etnohistórica; el enfoque adoptado proviene de la teoría de género y el periodo histórico que abarco comprende desde hace aproximadamente 30 000 años a.C. hasta 1520, al momento de la conquista militar e ideológica de las comunidades indígenas asentadas en el territorio que actualmente ocupa la república mexicana. Para su presentación, he dividido los datos por periodos cronológicos y he separado las comunidades arqueológicas por región.

Etapa lítica (30 000-2 500 a.C.)

Durante el prolongado periodo que en Arqueología se ha denominado etapa lítica, distintos grupos familiares organizados en pequeñas bandas trashumantes explotaron eficazmente diversos

nichos ecológicos, empleando varios métodos, en donde la recolección ocupaba un lugar fundamental.

Aunque se ha denominado a esta época "cazadores de mamutes", creo que la caza de un animal de ocho a 10 toneladas era poco frecuente, dado el utillaje tan sencillo de que disponían. Los hallazgos de puntas y otros artefactos, incluso en asociación con huesos de animales, no implica necesariamente evidencia de caza, ni de que éstos murieran abatidos por seres humanos. Dichos restos pueden indicar lugares en donde la gente, hombres y mujeres, destazaban a la presa después de una cacería comunal o incluso vestigios de carroñeo, es decir, el aprovechamiento de la carne de animales muertos en diversos incidentes.

Como los restos óseos analizados no indican diferencias en la dieta de hombres y mujeres, es razonable suponer que no había ideas de supremacía masculina, pese a que había una incipiente, pero flexible, división del trabajo quizá basada en el género, la edad y preferencias o habilidades personales.

La recolección de recursos vegetales silvestres, de crustáceos en ríos y lagos o de moluscos en las zonas costeras, toda clase de insectos y larvas, diversas aves y sus huevos, así como la captura de especies pequeñas y su transformación en productos alimenticios de alto valor nutritivo, resultó vital para la reproducción social de los diversos grupos.

Este trabajo de recolección de víveres y su conversión en alimentos que se preparaban asados a las brasas y quizá sazonados con algunas hierbas aromáticas para hacerlos más gratos al paladar, era realizado por las mujeres y acaparó la mayor parte de su tiempo. Se han encontrado gran cantidad de muelas, morteros, metates, molcajetes y vasijas de piedra que atestiguan la forma en la que ellas procesaban los alimentos

Los víveres que acopiaban, labor asignada a las mujeres a causa de su papel reproductivo, constituyeron al menos 75% de la dieta del grupo. La recolección y no la cinegética, fue el medio

principal para satisfacer la mayor parte de los requerimientos alimenticios de las comunidades nómadas tempranas.

Las mujeres dividían su tiempo entre recolectar, cocinar, acarrear agua para uso doméstico, procurar la educación y el cuidado de los infantes y aplicar rudimentos de herbolaria para tratar los padecimientos leves del grupo familiar.

También transformaron diversas fibras vegetales y pieles de animales en ropas que los protegían de las inclemencias del tiempo y otras que se empleaban en la construcción de refugios y enseres para almacenar alimentos, mientras los hombres seguramente realizaban otras tareas y actividades productivas.

En este contexto de interdependencia social y colaboración comunitaria, es probable que las actividades femeninas y su importante contribución a la subsistencia del grupo fuera valorada socialmente y que esto, aunado al crucial papel de las mujeres en la reproducción biológica, hubiera producido equidad en las relaciones entre los géneros y que las decisiones del grupo se tomaran consensualmente (Bruhns y Stothert, 1999:74).

FORMATIVO O PRECLÁSICO TEMPRANO (2 500-1 200 A.C.)

Dentro de la amplia variedad de vegetales que las mujeres recolectaban, algunos fueron protegidos y posteriormente seleccionados para desarrollar variantes más productivas, que a la postre y una vez que se crearon las técnicas necesarias para su cultivo, dieron origen a la agricultura.

De este modo se produjo el aprovechamiento selectivo de ciertas plantas de gran importancia alimenticia como el maíz, frijol, calabaza, chile, nopal y maguey, entre otros (Stone, 1999:294).

Es posible que las mujeres hubieran desempeñado un importante papel en la adopción de la vida sedentaria, proceso relacionado, pero no dependiente, al desarrollo de las técnicas de cultivo de las especies elegidas por su potencial alimenticio, área en la

cual eran expertas a partir de los conocimientos acumulados durante miles de años de recolección de plantas, manejo de semillas y manipulación de las hierbas alimenticias y curativas.

Esta modificación de la base de subsistencia influyó en la transformación de los ritmos y pausas de la vida cotidiana de las bandas familiares, quienes debieron, al menos durante algunos meses del año, establecerse cerca de los campos cultivados para su cuidado, tarea que puede suponerse, al menos inicialmente, debió recaer en las mujeres y los niños.

Las mujeres continuaron encargándose del cuidado de una prole más numerosa, enseñando los roles sexuales y sociales que debían cumplir de acuerdo con los códigos culturales locales, inculcándoles ideas religiosas, las normas morales y preparándolos para la aceptación de las mismas.

Las mujeres también se encargaron de la elaboración de la indumentaria, la creación de adornos, la alimentación y vigilancia de los animales domesticados y posiblemente del cuidado de los enfermos y ancianos.

El cultivo de plantas abrió la posibilidad de ocupar los asentamientos de forma más permanente, ambos procesos –agricultura y sedentarismo– produjeron importantes y complejas modificaciones en los sistemas de parentesco, las estructuras políticas, las relaciones sociales de producción, la tecnología, los sistemas religiosos, el crecimiento demográfico, la segregación sexual, división social jerarquizada del trabajo, variación en los patrones de explotación del medio natural y transformaciones en las actividades de subsistencia, entre otras. Estas transformaciones no implicaron necesariamente la creación de relaciones jerárquicas.

Existen evidencias arqueológicas de la domesticación de plantas y animales que formaban parte de la dieta, como el guajolote y el perro, de la tecnología para la captura de especies pequeñas y ciertos recursos acuáticos, así como del procesamiento de distintas

partes de plantas y animales para elaborar enseres domésticos. Sin duda, estas actividades formaban parte de la vida cotidiana de las mujeres.

El hallazgo de restos de fogatas, piedras calcinadas, trazas de alimentos e instrumentos de molienda, nos recuerda que las mujeres invirtieron tiempo, habilidades y conocimientos para preparar comidas nutritivas que eran consumidas y disfrutadas comunalmente y que sirvieron para reforzar lazos sociales.

Es probable que las mujeres fueran las artífices que dieron origen a la alfarería, moldeando el barro inicialmente como una práctica lúdica e impulsadas por el sencillo placer de la creación plástica, de ese modo produjeron imágenes en las que aparecen, embarazadas o amamantando a su retoño, cargándolo en la espalda o en sus cunas; arrullando perritos, lactándolos, moliendo en metates, en actitud de oración o de danza (Garza, 1991:33).

También crearon infinidad de figuras femeninas desnudas de contornos ondulantes tanto en el Occidente como en Oaxaca y Tehuacán. En el altiplano central algunas están profusamente adornadas, muchas presentan pintura y escarificación facial o corporal (Serra y Beutelspacher, 1994); en la zona maya algunas presentan mutilación dental y deformación craneana (Benavides, 1998:38).

Los tiestos de cerámica doméstica que aparecen en el registro arqueológico 2 500 años posteriores a las transformaciones económicas en los patrones de subsistencia y de asentamiento, son muestras de trabajo femenino. Esas vasijas de cerámica muy burda tienen formas que evocan los instrumentos de molienda como metates, molcajetes, tazones y ollas.

Aunque la domesticación de algunos animales que tenían funciones religiosas y de compañía se inició desde el Protoneolítico (5 000-2 500 a.C.), la mayor parte de la evidencia arqueológica está asociada al preclásico temprano. La hipótesis de que las mujeres estuvieron involucradas en dicha domesticación me parece factible, toda vez que ellas se encargaron de cuidarlos y alimentar-

los, numerosas figurillas de arcilla nos muestran a mujeres asociadas a perros o aves (Garza, 1991:31).

Otros animales domesticados fueron guajolotes, abejas, conejos, cochinilla, diferentes tipos de pájaros y perritos que eran empleados en ofrendas funerarias, prácticas adivinatorias, sacrificios, ceremonias religiosas o como fuente de alimento y materia prima, puede suponerse que su trabajo era muy valorado.

En los yacimientos arqueológicos se han encontrado restos de animales silvestres como coyote, borrego cimarrón, venado y pecarí, quizá cazados por hombres, pero su carne seguramente fue empleada por las mujeres para preparar comidas deliciosas y nutritivas.

Puesto que la organización social y la estructura productiva durante esta fase se fundamentaban en las relaciones de cooperación e intercambio entre las diferentes unidades domésticas que integraban una comunidad, las mujeres debieron desempeñar un papel crucial en el entramado social basado en el parentesco. Es posible que, al vincular por lazos de afinidad a diversas comunidades, contribuyeran a suavizar asperezas y antagonismos engendrados por disputas territoriales, conflictos políticos o rivalidades debidas a intercambios comerciales desiguales.

Aunque puede suponerse que la vida cotidiana de mujeres y hombres no difería mucho en términos de cargas de trabajo, en los roles sociales o pautas de prestigio, es posible que hubiera elevadas tasas de mortalidad femenina relacionadas con el parto o las complicaciones relacionadas con éste.

PRECLÁSICO MEDIO (1 200 - 400 A.C.)

Al parecer, la antigua equidad entre los géneros que caracterizó a las sociedades hasta el Preclásico temprano, se fue debilitando con la aparición de fuertes controles sociales sobre su capacidad reproductiva, la segregación laboral y la apropiación de la fuerza de trabajo por los grupos políticos de su propia aldea o de centros

de poder regionales, probablemente la autoridad familiar empezó a recaer en los individuos que fungían como los jefes de las unidades domésticas, responsables de la entrega de las cuotas de tributo ante los mandos locales.

La creciente complejidad social trajo consigo fuertes contrastes entre los grupos campesinos que habitaban en las aldeas y entre los centros hegemónicos de una región, habitados por mercaderes, artesanos, burócratas, guerreros, arquitectos, sacerdotes y gobernantes interesados en el control de los recursos naturales y humanos y que también generó la asimetría entre los géneros.

Las mujeres, sin duda, adscritas a diferentes grupos sociales, gozaron de privilegios parecidos a los de los hombres nobles o padecieron una opresión y explotación semejante a la de los hombres de los grupos tributarios. Articuladas a diferentes capas sociales en comunidades cada vez más complejas, continuaron encargándose de las tareas del hogar, el cuidado y la educación de los infantes, los animales domésticos, tejiendo diversos artículos para cubrir las cuotas del tributo y las necesidades de vestido de su familia. Llevaron a cabo las actividades que la sociedad les asignaba de acuerdo con el contexto geográfico, su estatus, su edad y su grupo étnico.

La creación y construcción de canchas de juego de pelota y el hecho de que sólo los hombres pudieran intervenir en estas ceremonias es un indicio de que las mujeres, fueran de la élite o no, quedaron excluidas de ciertos rituales asociados con el grupo en el poder o en celebraciones públicas de importancia social.

Probablemente las mujeres del pueblo desempeñaron ciertas funciones en los mercados locales, en especial en el trueque de productos manufacturados por ellas mismas, empero no existe evidencia arqueológica de que comerciaran con artículos importados o suntuarios. Con la creación de jerarquías sociales más complejas, los hombres impusieron nuevas nociones del estatus social y el poder político y al parecer excluyeron a las mujeres (Tate, 2004:40).

PRECLÁSICO TARDÍO (400 A.C.- 200 D.C.)

Durante este periodo, el surgimiento y consolidación de las élites y su capacidad de apropiarse de los excedentes generados y explotar la fuerza de trabajo en las regiones bajo su dominio, dio inicio a la edificación de grandes urbes que funcionaban como centros ceremoniales y habitación de los grupos en el poder.

Las jerarquías sociales se aprecian en las diferencias entre las residencias del grupo dominante y los tributarios, en la riqueza y complejidad de las ofrendas funerarias, la existencia de un poder centralizado, en la construcción de edificios públicos, distintos de los reservados a la vivienda, en la presencia de escultura monumental, juegos de pelota, templos destinados al culto donde oficiaban sacerdotes asociados al grupo en el poder, el desarrollo de un amplio panteón y la invención de la escritura que funcionaba para registrar eventos relacionados con la élite gobernante y el calendario en el área de Oaxaca, en la maya y el altiplano central.

En el registro arqueológico se observa una especialización productiva con miras al intercambio, de modo que unos sitios se orientaron a la producción de ciertas mercancías: tejidos, cestería, sal, cerámica, actividades en que las mujeres intervinieron, y eran intercambiados por productos de otras regiones.

En Xochitécatl funcionaba un templo en el que las mujeres tuvieron una fuerte presencia. Las figurillas encontradas allí sugieren que ejercieron distintos oficios acordes con su clase social y que su lugar en la sociedad se determinó por su clase, colocándolas en ciertas posiciones y asignándoles espacios específicos en sus comunidades y grupos étnicos.

En Monte Albán, las jerarquías entre los géneros y entre los adultos y los niños resultan evidentes en las tumbas, las de los hombres eran más opulentas que las femeninas y las infantiles (González Licón, en este volumen).

CLÁSICO TEMPRANO (200 - 600)

Arqueológicamente se constata la existencia de órdenes o corporaciones militares, producción masiva de armas, ciudades amuralladas, sacrificios humanos y grupos sometidos, rebeliones campesinas e invasiones, tanto en el altiplano central, como en el área maya.

Se ha planteado que Teotihuacan es el primer sitio donde se produjo la transformación de los linajes a una organización estatal de carácter expansionista, con un personaje detentando el poder social, económico y político y un grupo de nobles que controlaban territorios y extraían tributo de sus habitantes. Las teotihuacanas se unieron a los grupos en el poder y a los sometidos a éstos; aunque unas y otras alimentaron y tejieron las ropas de sus familiares; los nobles, hombres y mujeres, saboreaban manjares diversos y ricos, también tenían mejores ropas y casas, a diferencia de la gran masa de campesinos sometidos al pago de tributo.

Había una división social del trabajo que posibilitó la existencia de especialistas dedicados a la fabricación de artefactos de obsidiana, sílex y basalto con el que elaboraron morteros en los que las mujeres molían los granos, así como talleres de alfarería que estaban al servicio del grupo en el poder.

Se estableció una fuerte vigilancia de las rutas de comercio, el apoyo gubernamental a un grupo especializado de mercaderes que traficaban con artículos de importación de carácter suntuario y se impuso un severo control de los mercados, elementos clave en los que se sustentaba la hegemonía de los grupos gobernantes.

La diferenciación radical entre los asentamientos urbanos y los rurales, debió traer aparejadas variaciones en las cargas de trabajo entre las mujeres que se articulaban a diferentes estratos y la valoración social de éstas de acuerdo con la pertenencia a un determinado linaje y grupo étnico.

El sistema político maya estaba encabezado por un individuo que acaparaba la máxima autoridad económica, política y religiosa. Los hombres ostentaban el monopolio de los espacios públicos, aunque esto ya era así desde los olmecas. El hecho de que de una lista de 154 gobernantes mayas, sólo cuatro fueran mujeres, nos ofrece una idea de la disparidad en su acceso al poder político. Esa intervención femenina en la política, de todas maneras, se debió a que estaban emparentadas con hombres muy influyentes. Esto demuestra que ellas ascendieron al trono o actuaron como regentes debido al poder que detentaba su grupo político, no por su género (cfr. Stone, 1999:295).

Los linajes dinásticos de Palenque y Yaxchilán seguían reglas de filiación patrilineal, el parentesco se atribuía sólo a los hombres (De la Garza, 2003:34).

Se ha pensado que entre la nobleza maya había una ideología de dominación masculina al analizar comparativamente las ofrendas encontradas en tumbas femeninas y masculinas (cfr. Bruhns y Stothert, 1999:14). En sepulcros femeninos se ha encontrado evidencia de mujeres sacrificadas, lo cual indica que las líneas que separaban a los géneros se empalmaban con las de clase.

Aunque las mujeres de la élite desempeñaron papeles muy importantes en la transmisión del poder, en la creación de alianzas comerciales o militares a través de enlaces nupciales cuidadosamente planeados, con grupos dinásticos del mismo sitio o de otros asentamientos (Benavides, en este volumen), en las inscripciones de estelas o en las tumbas femeninas hubo escasa preocupación por consignar sus nombres, este hecho, según De la Garza (2003:36) confirma que su función fue la de acompañantes de los varones; pues los nombres de ellos aparecen en los textos que describen sus hazañas.

En los vestigios arqueológicos mayas existe una desproporcionada representación que privilegia a la figura masculina, usualmente en su papel de gobernante o en actividades asociadas a la guerra, la cacería, la pintura, la escritura, la escultura, la orfebrería, la arquitectura, la danza y el juego de pelota. El hecho de que las imágenes femeninas sean escasas y las que hay, estén presentadas en composiciones que incluyen otros personajes o junto a hombres que son más grandes que ellas, indica una sumisión simbólica femenina (Stone, 1999:79).

Las relaciones entre los géneros eran profundamente asimétricas puesto que las mujeres en su conjunto fueron separadas de los trabajos y actividades que implicaban autonomía, prestigio o autoridad, que producían riqueza o el poder supremo; los pintores, sacerdotes, escribas y ceramistas siempre fueron hombres (Tate, 2004:40). Las figurillas masculinas encontradas en Palenque representan gobernantes, guerreros o jugadores de pelota, las femeninas, en cambio, ejecutan actividades domésticas o su papel cotidiano de madres.

Las mujeres no intervinieron en el comercio de larga distancia, ni participaron en combates, estaban excluidas de las actividades cinegéticas, no desempeñaban ningún papel ritual importante y su rol en las ceremonias era fundamentalmente como asistentes.

Existe una fuerte evidencia arqueológica a partir de la cual se infiere que sólo unas cuantas descollaron en algunos aspectos de la vida social, el mundo de la política y la esfera de lo religioso. En las pinturas, los bajorrelieves y las figurillas mayas, los hombres y las mujeres son representados de manera distinta: se observa "la aguda humanización otorgada a las mujeres y, por otra y contrastante, el endiosamiento dado a los hombres" (De la Fuente, 2003:45). En efecto, la disparidad en el tamaño de las figuras femeninas y las masculinas no deja de llamar la atención.

Algunas, que quizá se desempeñaron como sacerdotisas o shamanas, aparecen representadas en estelas o en figurillas de arcilla, pues ostentan deformación craneana y mutilación dentaria

–prácticas asociadas a la élite– (De la Garza, 2003:31; Benavides, 1998; Garza, 1991:31).

A las niñas mayas, a los tres meses de edad se las sometía a un ritual que las vinculaba simbólicamente con el espacio doméstico: las piedras del fogón, los husos, los trastes de cocina, en suma, a su papel socialmente asignado, a los tres años de edad se le colocaba sobre el pubis una concha roja que debían conservar hasta el rito de la pubertad, después de lo cual ya podían casarse; a los tres años de edad a los niños les otorgaban instrumentos de labranza, armas y objetos rituales, a los 13 años se retiraban a vivir en una casa donde recibían instrucción sobre ritos y oficios y la visita de prostitutas.

El rito del matrimonio pudo haber sido semejante entre los diversos grupos que componían la sociedad maya, pero ciertamente su significado sociopolítico era diferente entre las clases; entre los nobles simbolizaban alianzas con fines políticos, comerciales, para sellar la paz o la continuidad de la estirpe; para los tributarios pudo tener sentidos distintos. En todo caso una de las funciones importantes del matrimonio era la organización de la división sexual del trabajo en actividades productivas que eran complementarias y excluyentes.

Entre los nobles se permitía la poliginia y a los gobernados se les imponía la monogamia; también había un doble patrón de moralidad, a las mujeres se les enseñaba que debían ser corteses, comedidas y recatadas, enfocadas a su familia y sus cuidados (De la Garza, 2003:37). Al exigírsele una conducta muy estricta, se reprimían sus impulsos sexuales para controlar su capacidad reproductiva.

Quienes presidían los ritos nupciales eran ancianos que ataban los extremos de las mantas de los cónyuges; a las ancianas les tocaba conducir a los recién casados instruyéndolos en sus deberes. Las mujeres de edad eran admitidas en ritos vedados a las jóvenes, sólo porque ya no estaban sujetas a la contaminación que producía el parto y la menstruación (De la Garza, 2003:32, 35).

Las mayas nobles, aunque también desempeñaban trabajos domésticos y cuidaban a sus hijos, pudieron, como ya se mencionó, participar en ciertas actividades rituales, administrativas y a algunas hasta se les permitió aprender a leer y escribir, algunas pudieron ocuparse poco de las tareas domésticas cuyo peso recaía en las esclavas.

Las mujeres y los niños mayas tributarios se encargaban del cuidado de los huertos, utilizando los desechos domésticos, logrando una alta productividad, cultivaron verduras, árboles frutales, plantas medicinales y de ornato, también condimentos que empleaban con fines culinarios.

Estos productos alimenticios proporcionaron gran parte de la dieta que era complementada con las proteínas que provenían de perros, patos, palomas, guajolotes y conejos, animales que ellas cuidaban, así como de iguanas, tortugas, armadillos y tejones que capturaban, aunado a la caza de venados, actividad quizá asignada a los hombres. También elaboraban la cerámica de uso doméstico, las figurillas de barro y el papel, y pese a que ellas cuidaban los altares domésticos, se les prohibió derramar su sangre y asistir a los templos cuando se efectuaban sacrificios (De la Garza, 2003:32 36, Tate, 2004:39).

Otra labor de gran importancia económica era la manufactura de textiles, la maestría lograda por las mujeres en sus telares de cintura se muestran en los bellísimos trajes que portan diversos personajes representados en pinturas murales, figurillas de cerámica, esculturas y bajorrelieves. La cestería y el arte plumario también parecen haber estado principalmente en manos de las mujeres (Benavides, en este volumen).

El cultivo era actividad propia de los hombres tributarios. Los artesanos que se encargaron de la elaboración de cerámica ritual y otros artículos, ocuparon, junto con los comerciantes, los estratos

medios de la sociedad maya; los mercaderes que comerciaban con esclavos y artículos suntuarios, ocupaban, al lado de los sacerdotes, guerreros distinguidos y los gobernantes, la cúspide de la jerarquía social.

Durante este periodo en Oaxaca no se observa asimetría genérica entre la élite, sin embargo, hay evidencia de que en las capas medias había cierta desigualdad, pues el jade y la turquesa sólo se localizaron en enterramientos de hombres, lo cual es indicativo de un mayor prestigio y poder dentro de la familia y la sociedad. La concha, que es un producto importado aunque su costo y distribución no estaba tan restringido como la turquesa y el jade, aparece asociada tanto a hombres como mujeres que vivían en residencias emplazadas en distintas áreas de Monte Albán (González Licón, en este volumen).

La asociación de navajillas de obsidiana con entierros masculinos y ausente en los contextos femeninos sugiere que los hombres las usaban como herramienta, dándose por lo tanto una división del trabajo por género y una separación de los ámbitos público y privado, donde los hombres estaban más orientados a actividades externas y comunitarias, mientras que a las mujeres se les restringía al área doméstica y la esfera familiar (González Licón, en este volumen).

Los hombres eran enterrados con un mayor número de vasijas que las mujeres, pero además con un mayor porcentaje de cerámica decorada y ceremonial. A las mujeres, en cambio, les colocaban vasijas de uso exclusivamente doméstico, esto puede indicar que los hombres realizaban más ceremonias, fiestas y rituales, mientras que las mujeres estaban enfocadas a sus actividades domésticas rutinarias (González Licón, *loc. cit.*).

Entre el Clásico temprano y el medio, se produjo una disminución de la estatura generada por las condiciones de vida y trabajo adversas para la mayoría de la población (Márquez, 1984).

CLÁSICO TARDÍO (600 - 900)

La gran importancia que adquirió la arquitectura monumental, la edificación de juegos de pelota y las construcciones que albergaban los restos mortales de los gobernantes varones evidencia la concentración del poder religioso y civil y la forma en la que éstos se vinculaban privilegiando los valores asociados a lo masculino. Ejemplo de esto es la Pirámide de los Nichos, en Tajín, sitio fuertemente vinculado al culto a Quetzalcóatl, obra erigida para servir de mausoleo al gobernante conocido como "13 conejo" o la Tumba de Pacal en Palenque.

Tanto las élites mayas como las zapotecas emplearon la escritura para sus fines, pues ésta sólo aparece en el contexto privado de las tumbas, lápidas, pinturas murales y en sus residencias. En los edificios dedicados al culto oficial, altares, dinteles, columnas, estelas y monumentos pétreos, las representaciones de los miembros del grupo gobernante, la mayoría hombres y algunas mujeres, fueron colocadas en el contexto de victorias bélicas, ascensos al trono, autosacrificio o alianzas nupciales.

En el área maya, las sociedades mostraron notables distinciones clasistas con una clara tendencia patrilineal y patrilocal, aunque cuando resultó políticamente necesario la ascendencia femenina se resaltaba, cuando un gobernante moría y el heredero en el poder era un menor, la madre podía ocupar el cargo temporalmente hasta que el niño tuviera edad suficiente para gobernar.

La declinación de la participación femenina en las ceremonias domésticas y el ritual adivinatorio se produjo, probablemente, como consecuencia del surgimiento del Estado como sistema de gobierno y la consolidación de un sistema estratificado en el que las ceremonias públicas fueron dirigidas por sacerdotes de tiempo completo relacionados con el Estado.

El análisis epigráfico muestra que mientras las mujeres mayas de la élite gozaron de un alto estatus cuando su linaje legitimaba

un ascenso al trono, en los restos óseos se constata que las mujeres tenían una dieta pobre y su esperanza de vida era una década menor que la de los hombres (Ardren, 2002:4).

En Teotihuacan, la devastación que produjo su destrucción –fuera ésta producida por factores internos, externos o ambientales–, sin duda afectó a las mujeres, su trabajo, su papel y las relaciones entre los géneros. El éxodo que impactó profundamente la estructura familiar y el reordenamiento de los asentamientos con seguridad afectó sus formas de vida colocándolas en una situación de conflicto y hostilidad.

En Xochicalco, aunque hay muestras claras de jerarquías sociales y la iconografía militarista es notable, se ha pensado que las relaciones entre los géneros fueron de equidad, ya que ellas fueron representadas como diosas, guerreras y dirigentes. No obstante, se reconoce que los grupos subordinados, mujeres incluidas, estaban sujetas a la violencia; durante el saqueo de esta ciudad un grupo de mujeres fueron ejecutadas y masacradas.

Entre las mixtecas de la élite también se observan relaciones asimétricas entre los géneros pues sólo las ofrendas de entierros masculinos incluían puntas de proyectil, hachas, caparazones de tortuga y vasijas de cerámica, las de las mujeres sólo contenían loza.

Se ha planteado que las imágenes femeninas labradas en estelas, pintadas en muros y figurillas de cerámica de Monte Albán y Huijazoo personifican a dirigentes y que las vasijas que representan una pareja manifiestan las oposiciones básicas en la sociedad: hombre/mujer, caza/cultivo, muerte/vida.

En términos generales, puede decirse que la indumentaria era diferente por regiones, por clase social, por género y quizá también la edad. En toda Mesoamérica, desde el Formativo hasta la llegada de los españoles, los hombres usaban braguero, también una capa que era de algodón entre la élite; y de ixtle (tejido elaborado con fibras de maguey) entre los tributarios; los gobernantes y sacerdotes se colocaban tiaras y tocados muy sofisticados.

Los hombres también podían vestir un *xicolli*, una especie de chaleco que era más elegante y lleno de adornos entre los poderosos y más simple entre los hombres del pueblo, los jugadores de pelota usaban un ropaje especial, los guerreros se vestían con atuendos muy glamorosos que los protegían en el combate, también podían usar un faldellín que no se podía confundir con la falda femenina.

Los trajes femeninos son comparativamente más simples, menos vistosos, más sobrios, aun entre las mujeres de la élite, en ocasiones, sólo constaba de falda como único atavío; la falda corta o larga estuvo presente desde el Formativo hasta el Posclásico tardío entre las olmecas y tlatilcas; las toltecas y las teotihuacanas complementaban su falda con un quechquemetl; las mayas y mexicas con un huipil o quechquemetl, sólo las mayas de la élite fueron representadas con tocados muy complejos, pero entre los mexicas ese honor sólo correspondía a las diosas.

Resulta muy interesante el análisis comparativo de la indumentaria tomando en cuenta las divisiones de clase, de género, de grupo étnico, pues nos muestra que en una sociedad donde la riqueza, el poder y el prestigio se mostraban mediante la ropa, las prendas destinadas a las mujeres, aún las nobles, eran más escasas y más simples. La indumentaria muestra que ellas ocupaban menos espacios sociales y desempeñaban menos funciones rituales y actividades políticas que los hombres.

La sociedad estaba escindida en clases y géneros con atribuciones, derechos, espacios y obligaciones diferentes: el uso de piezas de joyería elaborada con materiales importados o producidos por artesanos expertos en su oficio se restringía a los miembros de la élite, los hombres tenían acceso a un repertorio más amplio de opciones laborales, actividades lúdicas, oportunidades de ascenso social, ejercicio de su sexualidad, con menos restricciones para adquirir conocimientos, participar en ritos y otros privilegios asociados a su género.

La creación y la producción social de atuendos y adornos para distinguir a los hombres nobles de las mujeres de su mismo linaje y por supuesto de los hombres y mujeres del pueblo común fueron muy pronunciadas. Los estilos de la indumentaria cambiaban en cada región dependiendo del nivel social. Los gobernantes, los sacerdotes y la nobleza tenían a su disposición las prendas más ricas y elaboradas. Durante las ceremonias utilizaban vestimentas muy exclusivas, de mucha calidad y gran colorido, adornadas con plumas de aves preciosas con adornos de pieles de animales exóticos.

Los artistas, fueran ceramistas, escultores, pintores o dibujantes, evitaron mostrar los órganos sexuales, lo más común era que las formas corporales se ocultaran bajo trajes que indicaban los roles genéricos, el estatus o la identidad ritual (Tate, 2004:41).

En mi opinión, el valor simbólico de las mujeres de la élite era reconocido; y el trabajo desempeñado por las tributarias fue valorado, mismo que resultaba indispensable, pero les estaban vedados, como género, ciertos espacios: los puestos administrativos, las funciones rituales, los oficios más remunerados y prestigiosos, la esfera del conocimiento, el control de su erotismo, sus actividades productivas y capacidades reproductivas, entre otros.

POSCLÁSICO TEMPRANO (900 - 1200)

En Chichén Itzá imperaba una estructura patrilineal, un sistema militar donde el gobernante supremo detentaba el poder político y el religioso, sin embargo, es posible que las nobles pudieran intervenir en algunos rituales ya que en este sitio maya de importante influencia tolteca se localizó una estela circular en donde se escenifica la ceremonia del Fuego Nuevo en el que participaba una sacerdotisa (Garza, 1991:36).

Las mujeres mixtecas aparecieron en los códices asumiendo el rol de madres, reinas, guerreras, sacerdotisas, adivinas y diosas (Stone, 1999:295, Ojeda y Rosell, 1995) y resulta lógico que se

ensalcen sus atributos, pero en mi opinión, lo que se alababa no se debía tanto a su género como a su grupo social y linaje. De todas maneras, se debe tener presente que los "reyes" tenían un sistemas de linaje y parentesco diferentes de los nobles y más aun del común del pueblo. Una situación similar se presentó en la sociedad zapoteca.

Tanto los hombres como las mujeres podían acceder a la herencia real, pese a que existía una clara inclinación por la línea masculina. Entre las dinastías de Tilantongo y Teozahualco fueron comunes los matrimonios entre hermanos, esto no debe extrañarnos si recordamos que entre los incas y los egipcios era lo usual. Los mixtecos nobles, como entre los mayas, podían tener varias esposas, aunque sólo la primera era la legítima y las otras actuaban como concubinas y sirvientas.

POSCLÁSICO TARDÍO (1200 - 1521)

Hay varias formas de acceder al conocimiento de las sociedades del posclásico: los datos que proceden de las excavaciones arqueológicas, las crónicas escritas por los frailes y soldados españoles, los indígenas de la élite, los códices, la tradición oral y la analogía etnográfica (Rodríguez-Shadow, 2000).

Por lo tanto, para este periodo se posee una mayor cantidad de información, por ejemplo, gracias a los códices (*Nutall, Mendocino, Florentino*) podemos saber que los géneros y sus papeles sociales estaban asignados desde el momento del nacimiento: los niños estaban destinados a ejercer distintos oficios en espacios diferentes (la guerra, viajes largos, puestos políticos, funciones administrativas, rituales) y las niñas a desempeñar un papel fundamental en el ámbito doméstico: cocinar, tejer e hilar. La gran cantidad de tiempo gastado en este trabajo limitó sus posibilidades de intervenir en otras actividades, desarrollar otras habilidades y explorar otros ámbitos (Goldsmith, 1999:220).

En estas sociedades fuertemente estratificadas, las élites manifestaban su superioridad física y moral adoptando conductas, actitudes y ocupaciones diferentes que los de rango inferior (Hendon, 2002:82). Estos patrones de jerarquía entre las clases se extendió a los géneros de manera que el papel de las mujeres se limitó a cuidar a sus hijos, cocinar, tejer, elaborar cerámica y ayudar en los rituales; los hombres fueron comerciantes de larga distancia, guerreros, líderes políticos, sacerdotes y quizá negociadores matrimoniales. Estos roles dieron a los hombres acceso a la riqueza social y el poder político estableciéndose relaciones jerárquicas de género.

Pese a que entre los mexicas la ideología belicista mantenía los valores masculinos en alta estima en detrimento de las mujeres, a que la estructura del panteón estaba dominada por un implacable dios guerrero, a que el sector masculino, en general se vinculaba al terreno militar, ritual, mercantil, artesanal, administrativo o sea, a las actividades que daban poder, prestigio, posibilidades de movilidad social o enriquecimiento, los grupos sometidos se resistieron de diversas maneras a esta dominación, las mujeres de Xaltocan rehusaban entregar el tributo y las chalcas se burlaban de la masculinidad del gobernante mexica (Brumfiel, 1991).

Los roles asignados a las tributarias mexicas se relacionaban con sus funciones de madres, esposas y amas de casa, encargadas de la educación infantil, las tareas hogareñas, aunque también tenían un papel activo en la producción de bienes de subsistencia para la reproducción de sus grupos domésticos, colaboraban con el pago del tributo y desempeñaron ciertos oficios: tamalera, tortillera, curandera, tejedora, verdulera, guisandera, casamentera, amanteca, hilandera, hechicera, vendedora en el mercado, partera y prostituta.

El grupo de la élite se casaba exogámicamente y los tributarios endogámicamente, el sistema para ambos era patrilineal y

patrilocal. Las normas morales para las mujeres nobles eran más estrictas que para las tributarias, entre hombres y mujeres había un patrón de doble moralidad. Existía una ideología de dominación masculina, en algunos relatos existe evidencia de que algunas mujeres llegaron a impugnarla, aunque tal oposición les llevó a sufrir el repudio social, violencia doméstica, sanciones sobrenaturales, castigos gubernamentales severos que incluían la pena de muerte.

Considero que existían jerarquías entre hombres y mujeres ya que los puestos que otorgaban poder, prestigio o conocimientos eran acaparados por los hombres, las mujeres del pueblo desempeñaron 18 oficios, las de la élite uno; mientras que los nobles podían desempeñar, al menos siete funciones de carácter político, ritual o intelectual; los hombres del pueblo ejercieron treinta y seis, predominantemente labores agrícolas y militares.

La disparidad entre los géneros en la sociedad mexica se manifestó en varios aspectos esenciales: en el arte imperial mexica las representaciones femeninas fueron muy escasas, estaban excluidas del poder político y social y en el terreno de lo mítico eran rechazadas, acusadas y asesinadas (Tate, 2004:41). Las mujeres que morían en el parto, aunque equiparadas a los guerreros que morían en combate, ellas eran vistas como seres fantasmales malévolos, mientras que ellos se consideraban avecillas juguetonas que chupaban la miel de las flores (Barba de Piña Chán, 1987).

En Tlaxcala, de acuerdo con las fuentes documentales, existía una profunda jerarquía entre los géneros, un situación similar se encontró en Texcoco, en la sociedad maya-quiché y en el Occidente.

En el área de Oaxaca, las división de clases sociales alentó una desigual distribución de poderes, privilegios y prebendas: por ejemplo, la gente del pueblo obtenía la mayor parte de las proteínas de origen anirnal que provenían de la carne de roedores, serpientes, lagartijas y otros animales; en cambio los nobles la conse-

guían del pavo, el venado, el perro, animales de caza y manjares importados (González Licón en este volumen).

El advenimiento de los conflictos bélicos y la lucha por el poder; la pugna por el dominio de nuevos territorios y la explotación de los pueblos a través del tributo, condujo a la creación de alianzas matrimoniales entre personas de culturas diferentes: mixtecas y zapotecas o entre linajes gobernantes de un mismo grupo étnico, por ejemplo entre los mayas.

También en la huasteca la sociedad estaba dividida en clases sociales, las mujeres de la élite eran ofrecidas en matrimonio para crear alianzas políticas, para sellar la paz o generar lazos comerciales. Si el gobernante moría sin descendencia, su esposa o su hermana podía ser nombrada cacica, aunque las tierras sólo las heredaba el primogénito.

Entre los purépechas, el poder también recaía en manos masculinas, entre los nobles las uniones eran exogámicas para generar lazos de consanguinidad y alianzas entre diferentes comunidades, la poliginia tenía la finalidad de crear cohesión política al interior del grupo, pues muchas concubinas del gobernante supremo eran otorgadas como esposas a algunos nobles como un gesto de deferencia, entre la gente del pueblo se practicaba la endogamia y quizá la monogamia.

Entre los purépechas existía una ideología que devaluaba a las mujeres y enaltecía el valor de lo masculino, quienes no estaban a la altura de las exigencias sociales de la masculinidad eran objeto de castigos y burlas. Los hombres homosexuales eran castigados con la pena de muerte (Balutet, en este volumen).

En el registro arqueológico de Occidente se encuentran más esculturas masculinas que femeninas; las primeras aparecen en una amplia variedad de actividades: empuñando armas, jugando pelota, tocando instrumentos musicales, asiendo herramientas, realizando acrobacias, cazando, bebiendo, fumando o comerciando, las mujeres solamente fueron representadas cargando niños.

Es posible que estas figuras reflejen la realidad social o sólo los ideales culturales de la sociedad que las produjo.

A causa de que las figurillas masculinas tenían más adornos y una indumentaria más elaborada que las femeninas, y que las posturas de ellos parecen activas y agresivas, mientras que las de ellas reflejaban total pasividad, se ha pensado que las relaciones entre los géneros eran desiguales.

Quizá el hecho de que los sacerdotes totonacos cortaban con un cuchillo de obsidiana el himen de las niñas recién nacidas imposibilitó la exigencia de parte de los hombres de la virginidad al momento de casarse. Es probable que las relaciones de géneros, entre los otomíes, fuera también ligeramente distinta que en el resto de Mesoamérica, ya que se dice que a las jóvenes se les permitía pasar la noche con el novio antes de decidirse a casarse con él.

COMENTARIOS FINALES

Aunque en este apartado sólo me he referido a los géneros en Mesoamérica como si sólo hubiera dos, tanto en las fuentes documentales como en las representaciones pictóricas e imágenes talladas hay efigies que se han interpretado como de homosexuales y en las fuentes documentales se mencionaron el lesbianismo, travestismo y hermafroditismo. La actitud de las diversas sociedades hacia estas prácticas varió, a veces era de desprecio y rechazo, en otras ocasiones de tolerancia (Balutet, en este volumen).

En términos generales, estimo que en los tiempos previos a la Conquista española, las mujeres del grupo dominante sólo raramente ocuparon los puestos de regentes, especialmente entre los mayas, mixtecas y zapotecas; pero nunca ejercieron la función de *tlatoani, halach uinic* o *cazonzi*, tampoco ocuparon cargos administrativos, mercantiles o judiciales, ni se desenvolvieron como arquitectas, matemáticas, médicas, astrónomas o escribas. Las

mujeres desempeñaron en muy pocas ocasiones los roles de guerreras (Rodríguez-Shadow, 1989, Cf. McCafferty y McCafferty, 2003) y sólo pudieron fungir como sacerdotisas en los puestos más bajos de la jerarquía sacerdotal.

Sólo las mujeres de las clases humildes pudieron ejercer diversos oficios que les permitieron coadyuvar a la reproducción de sus grupos domésticos; estas labores, sin embargo, no constituían un trabajo especializado, ni eran labores que aprendían en la escuela.

El desigual acceso a bienes, servicios, alimentos de calidad y la sobreexplotación de su fuerza de trabajo, originó que los grupos tributarios en general y en especial las mujeres, sufrieran diversas enfermedades asociadas con la desnutrición, enfermedades gastrointestinales, artritis reumatoide a causa de su actividad en el metate y sus labores en el telar, así como los padecimientos vinculados a su capacidad reproductiva.

Las tumbas femeninas y sus ofrendas, las pinturas murales, las pictografías, las figurillas cerámicas y las fuentes documentales nos permiten conocer las diversas enfermedades que padecían relacionadas con sus capacidades reproductivas y con el trabajo que desempeñaron, nos hablan de su papel en la familia, sus roles sociales, sus actividades rituales, sus funciones políticas y la forma en la que se vincularon con los hombres, con sus hijos y con las instituciones dominantes en ese momento: la estructura de clases, la organización del parentesco, el sistema religioso y el estado.

Aunque los diferentes grupos que ocupaban Mesoamérica crearon tradiciones culturales, lenguajes, distintos grados de complejidad política y culturas distintivas en diversos nichos ecológicos y cada región parece haber seguido sus propios patrones y ritmos de desarrollo socioeconómico, participaron en una extensa red de relaciones de intercambio de materias primas, bienes e ideas y alianzas políticas. A causa de lo anterior es posible afirmar, a partir de la evidencia arqueológica, que pese a que se desarrolló una afinidad cultural entre los distintos grupos y periodos históricos se

produjo una gran diversidad de identidades y relaciones entre los géneros que incluyeron: interdependencia, igualdad, paralelismo, complementariedad, oposición complementaria y asimetría. Véase Cohodas (2002) para los mayas y Kellogg (2003) para los mexicas.

No hay un asomo de duda en relación con la importancia económica de los trabajos desempeñados por las mujeres en las comunidades recolectoras cazadoras; como tampoco lo hay para las labores que llevaron a cabo en las sociedades estatales, lo que parece haberse modificado es su valoración simbólica, así como la escasa relevancia de su papel social y cultural producida por una rígida división sexual del trabajo, segregación laboral y exclusión ritual especialmente desde el preclásico medio y que se agudizó en vísperas de la Conquista española, en especial entre los mexicas.

BIBLIOGRAFÍA

Ardren, Tracy (ed.) (2002), *Ancient Maya Women*, Walnut Creek, Altamira Press.

Barba de Piña Chán, Beatriz (1987), "Las cihuapipiltin, sublimación de la muerte por parto", en Barbro Dahlgren (comp.), *III Coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, UNAM, pp. 31-55.

Bruhns, Karen y Karen Stothert (1999), *Women in Ancient America*, Norman, University of Oklahoma Press.

Brumfiel, Elizabeth (1991), "Weaving and Cooking: Women Production in Aztec Mexico", en J. Gero y M. Conkey (eds.), *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 224-251.

Cohodas, Marvin (2002), "Multiplicity and Discourse in Maya Gender Relations", en Lowell Gustafson y Amelia Trevelyan (eds.), *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, Westport, Bergin & Garvey, pp. 11-54.

De la Fuente, Beatriz (2003), "La vejez en el arte de Mesoamérica", en *Arqueología mexicana*, vol. X, núm. 60, pp. 38-45.

De la Garza, Mercedes (2003), "El matrimonio, ámbito vital de la mujer maya" en *Arqueología mexicana,* vol. X, núm. 60, pp. 30-37.

Garza, Silvia (1991), *La mujer mesoamericana,* México, Planeta.

Goldsmith, Mary (1999), "El trabajo doméstico en la sociedad mexica", en *Chalchihuite, Homenaje a Doris Heyden,* María Rodríguez-Shadow y Beatríz Barba de Piña Chan (eds.), México, INAH.

Gustafson, Lowell y Amelia Trevelyan (eds.) (2002), *Ancient Maya Gender Identity and Relations,* Westport, Bergin y Garvey.

Hendon, Julia (2002), "Household and State in Pre-Hispanic Maya Society: Gender, Identity and Practice", en Lowell Gustafson y Amelia Trevelyan (eds.), *Ancient Maya Gender Identity and Relations,* Westport, Bergin y Garvey, pp. 75-92.

Hendon, Julia y Rosemary Joyce (eds.) (2004), *Mesoamerican Archaeology,* Malden, Blackwell.

Jansen, Maarten y Gabina Pérez (1998), "Dos princesas mixtecas en Monte Albán", *Arqueología mexicana,* vol. 5, núm. 29, pp. 28-33.

Joyce, Rosemary (2002), "Desiring Women: Classic Maya Sexualities", en Lowell Gustafson y Amelia Trevelyan (eds.), *Ancient Maya Gender Identity and Relations,* Westport, Bergin y Garvey, pp. 329-344.

Kellogg, Susan (2003), "Nahua Women Over Time: Law, Politics and Activism", *III Mesa de Estudios de Género,* abril, disco compacto.

Kellogg, Susan (1997), "From Parallel and Equivalent to Separate but Unequal: Tenochca Mexica Women, 1500-1700", en Susan Schoeder, Stephanie Wood y Robert Haskett, (eds.), *Indian Women of Early Mexico,* Norman, University of Oklahoma Press, pp. 123-143.

Klein, Cecelia (ed.) (2001), *Gender in Pre-Hispanic America,* Washington, Dumbarton Oaks, pp. 363-386.

Manzanilla, Linda y Leonardo López (coords.) (2001), *Historia antigua de México,* México, INAH-UNAM-Porrúa.

Márquez, Lourdes (1984), "La distribución de la estatura en colecciones óseas mayas prehispánicas", en *Estudios de antropología biológica. II Coloquio de Antropología Física. Juan Comas,* México, UNAM, pp. 253-271.

McCafferty, Sharisse y Geoffrey McCafferty (2000), "Textil production in Postclasic Cholula, México", *Ancient Mesoamérica,* 11, pp. 39-54.

Ojeda, María de los Ángeles y Cecilia Rossell, (1995), *Diosas y mujeres en Códices prehispánicos, Borgia (nahua mixteco) y Selden (mixteco),* México, INA.

Rodríguez-Shadow, María (1989), "La condición de la mujer en la sociedad prehispánica", *Seminario sobre la participación de la mujer en la vida nacional,* P. Galeana (comp.), México, UNAM, pp. 17-30.

——— (2000), *La mujer azteca,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

——— (2002), "La condición de las mujeres mesoamericanas. Notas para el inicio de un debate", abril en la web de CEMHAL, www.rcp.net.pe/Cemhal.

Serra Puche, Mari Carmen y Ludwig Beutelspacher (1994), *Xochitécatl, guía,* México, INAH-Salvat.

Stone, Andrea (1999), "Women in Ancient Mesoamerica", en *Women's Roles in Ancient Civilizations,* Bella Vivante (ed.), Westport, Greenwood Press.

Tate, Carolyn (2004), "Cuerpo, cosmos y género" en *Arqueología mexicana,* vol. XI, núm. 65, pp. 36-41.

Parte II

ÁREA MAYA

LAS DEIDADES FEMENINAS DE LA CREACIÓN QUICHÉ

BEATRIZ BARBA DE PIÑA CHÁN

EL LIBRO SAGRADO DE LOS QUICHÉ[16]

El *Popol Vuh*, libro sagrado de los quiché, muestra diferentes momentos de su historia.[17] En las tres primeras partes se describe la creación de todo lo existente y se muestran los valores morales, cívicos y religiosos de una cultura muy antigua; se relatan los pasos iniciáticos por los que pasaban los jóvenes para llegar a la adultez, y se deja claro que la máxima aspiración de un hombre era superar las iniquidades, eliminar los males, enfrentar la adversidad, alcanzar la sabiduría y lograr la máxima valentía, con ello,

[16] El *Popol Vuh*, libro sagrado de los quiché, ha sido interpretado por varios especialistas, y para este trabajo hemos escogido la versión de Adrián Recinos del Fondo de Cultura Económica.

[17] El dominico Francisco Ximénez llegó a Guatemala procedente de España, en 1688. De 1701 a 1703 fue párroco de Santo Tomás Chuilá, mejor conocido como Chichicastenango, encontrando ahí un manuscrito religioso en lengua quiché, que tradujo al español con una mentalidad profundamente cristiana y, por lo tanto, le dio una orientación bíblica, y eso llevó a los especialistas a pensar que se trataba de un derivado del Nuevo Testamento; pero lo que había trabajado era un compendio de mitos cívico-religiosos y una sucesión histórica de los monarcas de esa etnia, presentándolos con fórmulas literarias usadas en el cristianismo. Basados en el estudio de este libro, se han hecho innumerables investigaciones para definir la antigua cultura de los quiché, considerándolo generalmente como si hubiera sido redactado en una sola época, cerca de la Conquista.

el alma se transfiguraría en Sol y viviría en gloria eternamente, con los antepasados que habían hecho la misma trayectoria.

Apoyando mi punto de vista está el arte de Izapa, ilustrando los mitos contenidos en las tres primeras partes del *Popol Vuh* con los bajorrelieves de sus estelas, que pueden ser fechados de 300 a.C. a 300 d.C. Evidentemente no coinciden punto por punto, pero sí de una manera general, refiriéndose a variados pasajes con interesantes detalles.

La organización social y familiar de aquellas personas, sus dioses, sus tradiciones, creencias, costumbres y preocupaciones, se pueden reconstruir parcialmente para épocas tempranas en las citadas tres primeras partes del libro. Las relaciones entre las deidades femeninas y masculinas nos pueden dar la clave de las relaciones humanas entre ambos sexos. El status de los númenes femeninos correspondería al de las mujeres en esa sociedad. En resumen, vamos a procurar interpretar el rol de las diosas como equivalente al que jugaban las mujeres en los viejos tiempos de la historia quiché.

EL PREÁMBULO

El libro tiene un pequeño preámbulo de gran interés porque hace una larga enunciación de deidades primordiales, en pareja, lo cual le da gran importancia al sexo femenino para épocas remotas. Dice así:

> Este es el principio de las antiguas historias de este lugar llamado Quiché. Aquí escribiremos y comenzaremos las antiguas historias, el principio y el origen de todo lo que se hizo en la ciudad de Quiché, por las tribus de la nación quiché.
>
> Y aquí traeremos la manifestación, la publicación y la narración de lo que estaba oculto, la revelación por Tzacol, Bitol, Alom, Qaholom, que se llaman Hunahpú-Vuch, Hunahpú-Utiú, Zaqui-Nimá-Tziís, Tepeu, Gucumatz, u Qux Cho, u Qux Paló, Ah Raxá Lac, Ah Raxá Tzel, así llamados. Y [al mismo tiempo] la declaración, la narración conjuntas de la Abuela y el Abuelo, cuyos nombres son Ixpiyacoc e Ixmucané, amparadores y protectores, dos veces abuela, dos veces abuelo, así llamados en las historias quiché, cuando contaban todo lo que hicieron en el principio de la vida, el principio de la historia.
>
> Esto lo escribiremos ya dentro de la ley de Dios, en el Cristianismo; lo sacaremos a luz porque ya no se ve el *Popol Vuh*, así llamado, donde se veía claramente la venida del otro lado del mar, la narración de nuestra oscuridad, y se veía claramente la vida.
>
> Existía el libro original, escrito antiguamente, pero su vida está oculta al investigador y al pensador. Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado y el cielo fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones, como fue dicho por el Creador y el Formador, la madre y el padre de la vida, de todo lo creado, el que da la respiración y el pensamiento, la que da a luz a los hijos, el que vela por la felicidad de los pueblos, la felicidad del linaje humano, el sabio, el que medita en la bondad de todo lo que existe en el cielo, en la tierra, en los lagos y en el mar (*Popol Vuh*, 1953:81-84).

Tomemos de este preámbulo las importantes parejas que van a reunir su sabiduría y su fuerza para crear todo. Para las deidades masculinas tenemos los nombres de: Tzakol, Bitol, Qaholom, y Hunahpú-Utiú. Otra serie de nombres de deidades masculinas serían Tepeu, Gucumatz, U Qux Cho, U Qux Paló, Ah Raxá Lac, Ah Raxá Tzel. La diferencia entre las dos listas es que los primeros tienen pareja femenina con poderes semejantes. Ellas serían Alom, concebidora de los hijos; Hunahpú Vuch, tlacuache, deidad del amanecer y de la aurora; Zaqui Nimá Tziís, tapir blanco,

madre generadora, e Ixmucané, pareja de Ixpiyacoc, anciana sabia, coinventora del calendario y de las matemáticas, y materializadora de los satisfactores de las necesidades del hombre.

Las parejas se plantean en igualdad de poderes, cuando más, complementarias. La labor primordial de las diosas era concebir, y la de los dioses crear fenómenos naturales y engendrar. Las figuras femeninas son mencionadas antes que sus parejas masculinas, lo que es extraordinario en la mentalidad del nativo americano. Puntualicemos en que Tzakol, Bitol y Qaholom, son fuerzas masculinas engendradoras; Hunahpú-Utiú, el coyote, es una potencia nocturna; Tepeu es un conquistador, vencedor de batallas; Gucumatz es la serpiente de plumas, por otro nombre el maya de Kukulkán y el tolteca de Quetzalcóatl, que representa la sabiduría. U Qux Cho es el espíritu de la laguna, masculino; U Qux Paló es el espíritu del mar, también masculino; Ah Raxá Lac es el señor de la tierra y Ah Raxá Tzel el señor del cielo, pero ninguno de ellos tiene su mitad femenina.

La interesante invocación de dioses creadores, termina citando a los ancianos Ixpiyacoc e Ixmucané, hombre y mujer, inventores y materializadores, siempre en igualdad de condiciones. En este pequeño preámbulo, que parece pretender ser una disculpa, se invoca con igual fervor a las deidades quiché tradicionales y a la deidad principal del cristianismo, y, genialmente, queda bien con todos.

DE LA PRIMERA PARTE

Capítulo primero

En una relación muy poética se nos dice que a partir de la existencia de la nada, en donde sólo era el suspenso, la inmovilidad, el silencio y la calma, vivían los dioses creadores, los progenitores, los formadores y se cita primero a Tepeu y a Gucumatz. Se sentían tan solos que dispusieron la creación de la tierra y los minerales; la orografía, la formación de los ríos y los mares y el camino de las aguas por la tierra; también la vida vegetal, animal y humana. Huracán era la fuerza masculina, la inteligencia creadora y dio la orden de que todo fuera formado. En este momento no hay deidades femeninas.

Del capítulo dos

Las fuerzas creadoras determinaron la formación de la vida de los animales pequeños del monte, de los guardianes de los bosques, de los genios de la montaña, de los venados, pájaros, leones, tigres, serpientes, culebras, víboras y de los guardianes de los bejucos. Las voces que ordenaron la creación fueron masculinas, así como las que asignaron el hábitat para cada quien. Después de ello, pidieron que los seres creados gritasen e invocasen su nombre, pero solamente chillaron, graznaron, cacarearon o silbaron. Las todopoderosas deidades, decepcionadas, los castigaron indicándoles que sólo servirían de alimento. Tampoco aquí aparecen númenes femeninos.

Vino entonces la preocupación por crear al hombre de barro:

> Entonces fue la creación y la formación. De tierra, de lodo hicieron la carne [del hombre]. Pero vieron que no estaba bien, porque se deshacía, estaba blando, no tenía movimiento, no tenía fuerza, se caía, estaba aguado, no movía la cabeza, la cara se le iba para un lado, tenía velada la vista, no podía ver hacia atrás. Al principio hablaba, pero no tenía entendimiento. Rápidamente se humedeció dentro del agua y no se pudo sostener (*Popol Vuh*, 1953:91).

Como el hombre de barro no pudo andar ni multiplicarse, y menos alabar a los dioses, éstos desbarataron la figura humana y entraron en nuevas deliberaciones. En ese momento aparecieron las deidades femeninas, como pareja de poderosas figuras masculinas:

—Digámosles a Ixpiyacoc, Ixmucané, Hunahpú-Vuch, Hunahpú-Utiú: ¡Probad suerte otra vez! ¡Probad a hacer la creación! Así dijeron entre sí el Creador y el Formador cuando hablaron a Ixpiyacoc e Ixmucané.

En seguida les hablaron a aquellos adivinos, la abuela del día, la abuela del alba (*Popol Vuh*, 1953: 91).

Pero hay otro párrafo en donde los formadores masculinos reconocen la importancia de las parejas, y les dicen:

—Dad a conocer vuestra naturaleza, Hunahpú-Vuch, Hunahpú-Utiú, dos veces madre, dos veces padre, Nim-Ac, Nimá Tziís, el Señor de la esmeralda, el joyero, el escultor, el tallador, el Señor de los hermosos platos, el Señor de la verde jícara, el maestro de la resina, el maestro Toltecat, la abuela del sol, la abuela del alba, que así seréis llamados por nuestras obras y nuestras criaturas...(*Popol Vuh*, 1953:92).

—Echad la suerte con vuestros granos de maíz y de tzité... y se sabrá... si labraremos o tallaremos su boca y sus ojos en madera... A continuación vino la adivinación, la echada de suerte con el maíz y el tzité. —¡Suerte! ¡Criatura!, les dijeron entonces una vieja y un viejo. Y este viejo era el de las suertes del tzité, el llamado Ixpiyacoc. Y la vieja era la adivina, la formadora, que se llamaba Chiracán Ixmucané" (*Popol Vuh*, 1953:93).

Es importante notar que invocan a las fuerzas naturales y al dios de los lapidarios, de los joyeros, de los escultores, de los ceramistas, de los que manufacturaban las pelotas de hule, en fin, a la inteligencia y a las potencias, o sea Tepeu y Gucumatz, y todo lo descansaban en la responsabilidad de los ancianos adivinos, que echaban las suertes con granos de maíz y frijoles de colorín y debían decidir si esos dos materiales, sobre todo la madera del colorín, eran los adecuados para formar a la nueva humanidad.

Una vez hecha esta pareja, las viejas deidades, Ixpiyacoc e Ixmucané, ordenaron que copularan para que dieran origen a la nueva humanidad antes de que amaneciera, y fue así como resultaron hombres muy especiales, que andaban a gatas, caminaban sin rumbo y tampoco tuvieron entendimiento para alabar a sus creadores, cayendo finalmente en desgracia. Tenían el rostro enjuto y los pies y las manos sin consistencia; no tenían sustancia ni humedad ni gordura; ellos fueron los monos y fue la tercera creación, conseguida por la pareja de Ixpiyacoc e Ixmucané.

Del capítulo tres

La indignación de los dioses fue tal, que produjeron una gran inundación que cayó sobre los muñecos de palo. Los hombres eran de madera de colorín,[18] y la mujer de tallos de tule.[19] Toda la naturaleza se mostró enojada por la incapacidad de estas nuevas gentes, por su falta de razón y su inconsistencia biológica.

Son muchas las ideas que vienen a nuestra mente. Quizás se referían a las primeras esculturas en madera, talladas por grupos clánicos, cazadores y recolectores que debieron abundar en las selvas chiapanecas y guatemaltecas y a los que se enfrentaron los quiché a su llegada. La facilidad con que ganaron esas tierras los motivaron a formar ese tipo de mitos, de humanidades deleznables. Es interesante también el detalle de que los hombres eran de madera blanda, fácilmente trabajable, mientras que las mujeres eran de tule, tallo herbáceo utilizado para tejer enseres domésticos, como cestas y petates.

[18] Recuérdese que la madera del colorín pesa muy poco, por lo que es muy utilizada en las máscaras de danza ya que de esa manera el que la porta no hace esfuerzo alguno.

[19] El tule es una planta acuática hueca, casi sin peso, muy utilizada en la manufactura de petates y cestería.

Al llegar a este pasaje, el *Popol Vuh* se interrumpe y de manera un tanto abrupta entran los capítulos IV, V, VI, VII, VIII y IX, en que se relatan las aventuras de Hunahpú y su *álter ego*, Ixbalanqué, su parte femenina, brujeril, complementaria, donde se enfrentan con deidades falsas. Recinos interpreta a esos númenes apócrifos como figuras de dioses antiguos, de grupos prehistóricos que al llegar los quiché fueron eliminados e impuestos los propios, que veían como indiscutibles, verdaderos y más justos, fenómeno que se repitió cuando llegó el cristianismo, impuesto de nuevo como la religión verdadera.

En todos estos capítulos no hay ninguna idea de creación, y por ello nos los vamos a saltar, terminando entonces la primera parte del libro sagrado, sin que se hubiera creado al hombre definitivo.

DE LA SEGUNDA PARTE

Para nuestro tema tampoco es relevante esta segunda parte porque no hace referencia a la creación de la humanidad y sigue pendiente hasta la tercera parte. En este espacio se relatan las aventuras de Hunahpú e Ixbalanqué, el héroe cultural quiché y su *álter ego*, cuando se enfrentan a los males que aquejan a la humanidad, a los espíritus del mal: enfermedades, malas intenciones, engaños, abusos y muerte. Estos nefastos seres habitan el inframundo y hacen sufrir a los héroes toda clase de atracos y malas pasadas, y deben vencerlos al igual que lo hacen los más valientes y sabios hombres.

Numerosos investigadores han entendido esta parte del *Popol Vuh* como el relato de los peligros que supera el alma cuando viaja a la morada de la muerte. Nosotros creemos que eran pasos iniciáticos que en realidad sufrían los jóvenes quiché, en vida, para llegar a ser considerados miembros maduros de la sociedad. Pueden referirse a las pruebas de habilidades y conocimientos que debían exhibir para llegar a ser jugadores de pelota y sacerdotes. Tras haber superado tanta pena, se alcanzaban los grados máximos.

No pasaremos por alto, sin embargo, que el *álter ego* de Hunahpú tiene en su nombre el prefijo "ix" que significa femenino, brujeril, húmedo, oscuro, tímido, sabio, poderoso, mañoso; todos los atributos femeninos, lo que es relevante para nuestro tema porque nos deja saber que una personalidad quiché sobresaliente debía tener una mitad muy masculina y otra muy femenina.[20]

DE LA TERCERA PARTE

Capítulo primero

Hasta aquí el *Popol Vuh* vuelve a referirse a la creación del hombre, el definitivo, el que iba a tener conciencia para alabar a los dioses, recordarlos, reconocer su omnipotencia (*Popol Vuh*, 1953:174). Eliminando a las deidades falsas y a los malvados, los creadores dejan a la tierra libre de todo problema para los hombres que vienen, para que su aparición se hiciera en gloria, sin contrapesos. Estas indispensables acciones las realizan Hunahpú e Ixbalanqué, en unos capítulos de la primera parte del libro y en la segunda.

Ahora la tercera parte empieza recordando a los dioses preocupados por lograr una humanidad que los sustente, los nutra, sean hijos esclarecidos y vasallos civilizados, para lo cual se juntaron de nuevo y celebraron consejo en la oscuridad de la noche; discutieron lo que debía entrar en la carne del hombre y decidieron que fuera el maíz.

El amanecer estaba a punto de llegar cuando trajeron las mazorcas amarillas y blancas de Paxil y Cayalá. Estos lugares han sido buscados por diferentes investigadores, y unos han decidido que son meramente míticos, mientras que otros han encontrado

[20] Esta idea es muy semejante a la que se presenta en la personalidad de los nahuales del centro de México, que deben ser personas íntegras: hombre-mujer, humano-animal, noche-día, vida-muerte, realidad-hechizo, inocencia-sabiduría.

su localización, como Brasseur que piensa que estaban en Tabasco, alrededor del río Usumacinta; Bancroft pensaba que podían estar en la región de Palenque y el Usumacinta; Recinos deduce que son imprecisos, pero que desde luego estaban en Guatemala.

Los animales que fueron a traer las materias primas de la carne de los hombres nuevos, fueron el *Yac* o gato montés; el *Utiú* o coyote, fuerza masculina; el *Quel*, cotorra, fuerza indiferenciada; y el Hoh, cuervo, fuerza indiferenciada también. Según Recinos, aquí se mezclan los libros sagrados de los quiché y cakchiqueles, donde se habla de los mismos animales y resuelven figuras semejantes.[21]

El *Popol Vuh* relata que sólo con maíz blanco y amarillo amasaron la carne del hombre definitivo. Recordemos que para esculpir al hombre de madera usaron tronco de colorín para los hombres y tule para las mujeres, y comprobaron que esos materiales eran inadecuados; para la humanidad definitiva no se echaron las suertes adivinatorias, sino que simplemente decidieron que debía ser el maíz; y el gato montés, el coyote, una cotorra y el cuervo, señalaron el lugar donde crecía. No aparecen en estas decisiones las deidades femeninas.

Al mismo tiempo descubrieron una hermosa tierra llena de deleites, abundante en mazorcas amarillas y blancas, también en pataxte y cacao, en zapotes, anonas, jocotes, nances, matasanos y miel, muchos más alimentos había en esa tierra de Paxil y Cayalá, plantas pequeñas y grandes. A nosotros nos recuerda la descripción del paraíso terrestre de Tláloc, pletórico de alimentos y de paisajes que alegraban el alma de los ahogados.

Volviendo al sur, el libro sagrado quiché nos dice que molieron las mazorcas de los dos colores, e Ixmucané, la vieja abuela sabia, hizo

[21] Los cakchiqueles dicen que cuando las deidades hicieron al hombre, no tenían con qué alimentarlo, pero trajeron maíz de Paxil, que le quitaron al coyote y al cuervo, y al primero le tuvieron que matar en medio de la milpa. Tomaron la masa del maíz y la mezclaron con la sangre de la culebra e hicieron la carne del hombre.

nueve bebidas de las cuales provinieron la fuerza y la gordura, y con ello creó los músculos y el vigor del hombre. Termina este capítulo con un párrafo repetitivo, contundente, pero muy poético que dice:

> A continuación entraron en pláticas acerca de la creación y formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados (*Popol Vuh*, 1953:176).

Es importante notar las frases "creación y formación de nuestra primera madre y padre" y más adelante "únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres", porque ambas ideas señalan claramente que, aunque primero fueron los hombres, las mujeres originales también se hicieron con los mismos elementos.

Del capítulo dos

Los nombres de los primeros hombres fueron Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam. La palabra *balam* significa brujo, tigre, sortilegio, curandero, lo que nos deja el sabor de referirse a figuras mágicas, sobrenaturales. Los cuatro hombres fueron formados sólo por Tepeu y Gucumatz, y el *Popol Vuh* dice que no nacieron de mujer, a pesar de que intervino Ixmucané, preparando las nueve bebidas. Insiste en que fueron producto de un prodigio, de encantamientos de los dioses, pero tenían apariencia de hombres y desde un principio hablaron, vieron y oyeron, eran buenos y hermosos y fueron dotados de inteligencia. Su mirada era perspicaz y cuando veían enseguida entendían todo lo que sucedía. Los dioses se encelaron porque eran casi tan sabios como ellos; entonces se reunieron y decidieron empañar su mirada para que no vieran más que lo que estaba cerca. Con ello destruyeron

su sabiduría y los redujeron en fuerza. Esto hicieron los dioses masculinos, con la anuencia de Ixmucané, la única mujer que aceptó esa desventura, y recordemos que era una anciana, y que las abuelas eran una figura familiar muy poderosa.

Del capítulo tres

Las mujeres llegaron también por milagro, los dioses las hicieron con cuidado, verdaderamente hermosas. Cuando despertaron los hombres encontraron a sus esposas: para Balam Quitzé estaba Cahá-Paluna; para Balam Acab formaron a Chomihá; para Mahucutah hicieron a Tzununihá y para Iqui Balam a Caquixahá. Ellos fueron el origen del pueblo quiché. Fueron cuatro progenitores y ellos se multiplicaron. Si bien los hombres fueron formados por los dioses en un drama primario, las mujeres, al igual que en las religiones judeo-cristianas, son figuras secundarias que aparecen casi sin pedirlas, de manera milagrosa, de la misma materia, pero secundaria.

En las primeras creaciones, lo femenino y lo masculino aparecía al mismo tiempo, tenía la misma importancia, era de igual calidad. En la última creación, la mujer había llegado en un segundo plano, después del hombre, como su complemento, y sólo para procrear. Esto queda perfectamente establecido por la insistencia que se hace en que los progenitores fueron cuatro, y sólo mencionan a los hombres como cabezas de familia:

> Balam Quitzé era el abuelo y el padre de las nueve casas grandes de los Cavec; Balam-Acab era el abuelo y padre de las nueve casas grandes de los Nihaib; Mahucutah, el abuelo y padre de las cuatro casas grandes de Ahau-Quiché... (*Popol Vuh*, 1953:180).

Aquí terminamos la creación del hombre, porque en el resto del *Popol Vuh* se enumeran pasajes históricos. Hasta aquí se menciona a las deidades que intervinieron en la formación del hombre y

la importancia que tuvieron en el panteón quiché. De la observación de ello podríamos tener las siguientes:

Conclusiones

De la lectura y análisis cuidadoso del *Popol Vuh*, podríamos resumir que los quiché llegaron de tierras que nunca olvidaron y que rememoraban con el nombre de Paxil y Cayalá. Ahí conocieron y practicaron la agricultura y mitificaron al maíz y a algunos animales y otros vegetales. Probablemente su organización social no diferenciaba los derechos de las mujeres y los hombres, y tal vez fueron bilineales, deduciéndolo de que las diosas tenían la misma calidad creadora e inventora que los dioses, en especial la pareja de ancianos Ixpiyacoc e Ixmucané.

Se deducen etapas de migración y reacomodo de pueblos, en donde se enfrentaron con dioses ajenos y hombres diferentes, a quienes tuvieron que vencer, lo que también mitificaron, describiendo a las deidades vencidas como dioses falsos, malos, provocadores de enfermedades y de peleas. Su organización familiar y social parece haberse modificado, planteando una descendencia francamente patrilineal, a lo mejor influenciados por grupos del centro de México.

Con posterioridad se relacionaron con grupos más desarrollados, más sabios y civilizados y se formaron grandes núcleos tribales, de los cuales se dicen descender en su generalidad.

Las mujeres empezaron a perder importancia social desde el momento de la migración y reacomodos secundarios, lo que se deduce de que las deidades femeninas se redujeron en número en el *Popol Vuh*, y sólo prevaleció Ixmucané, la vieja diosa adivina e inventora, mientras que se proliferaban y engrandecían las deidades masculinas, mencionándose incluso figuras no mayas. En su evolución, la cultura quiché pasó de la organización ambilateral a una francamente patrilineal.

BIBLIOGRAFÍA

Barba de Piña Chán, Beatriz (1990), "Sobre los cuatro nombres de los mayas", en *La época clásica: nuevos hallazgos, nuevas ideas*, México, INAH, pp. 431-446.

——— (1990), "Buscando raíces de mitos mayas en Izapa", *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, UNAM, pp. 9-58.

——— (1996), "El valor del nombre de las enfermedades en el México antiguo. El *Popol Vuh*", en *Historia de la salud en México*, México, INAH, pp. 27-38.

——— (1987), "La importancia de la abuela en la sociedad quiché, en un mito de transformación y en otro de eterno retorno", en *Estudios del México Antiguo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 13-24.

——— (2002), "The Popol Vuh and the decline of maya women's status", en Lowell S. Gustafson y Amelia M. Trevelyan (eds.), *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, Westport, Bergin & Garvey, pp. 191-226.

Lowe, Gareth W., Thomas A. Lee Jr. y Eduardo Martínez (1982), "*Izapa: an introduction to the ruins and monuments*", Provo, New World Archaeological Foundation, Brigham Young University, núm. 31.

Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles, Dionisio J. Chonay (trad.), Adrián Recinos (introd. y notas), México, FCE, 1950.

Norman, Garth (1973), *Izapa Sculpture. Part 1: Album*, Provo, Utah, New World Archaeological Foundation, Brigham Young University, núm. 30.

——— (1976), *Izapa Sculpture. Part 2. Text*, Provo, New World Archaeological Foundation, Brigham Young University, núm. 30.

Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché, Adrián Recinos (trad., introd. y notas), México, FCE, 1953.

ATRIBUTOS Y CONNOTACIONES DE LAS FIGURAS FEMENINAS MAYAS, DESDE ALGUNAS IMÁGENES CLÁSICAS Y POSCLÁSICAS

PÍA MOYA HONORES

La figura de la mujer maya antigua ha sido relativamente bien identificada y estudiada desde el arte monumental del Clásico, sin embargo, generalmente el análisis de lo femenino, desde los roles y actividades relacionadas en las representaciones, es más escaso. Más aun, es difícil encontrar estudios que permitan vislumbrar la presencia de la mujer y lo femenino en ámbitos tradicionalmente considerados masculinos.

En el presente texto se revisan y examinan brevemente algunos puntos respecto a los atributos y connotaciones de las figuras femeninas representadas en vasijas y figurillas cerámicas del Clásico tardío, y en códices posclásicos, específicamente el Madrid y, en menor medida, el Dresde. Tales informaciones, que se concentran en el área maya yucateca, también se apoyan en referencias a fuentes documentales coloniales.

Karl Taube (1989), quien busca aproximarse a temas como la religión del Clásico maya desde la revisión de diversas fuentes posclásicas, coloniales y materiales arqueológicos, propone que en el "humor ritual" pueden encontrarse varios elementos relativos a la vinculación de lo femenino con espacios como el ceremonial y ritual, durante el Clásico.

Este humor, de acuerdo con el autor, que usualmente pudo haber satirizado a la autoridad establecida, tenía un rol sacro fundamental, siendo los bufones rituales, los bromistas y la bebida excesiva, una parte importante del ceremonialismo de los antiguos mayas.

El Dios N, representado en una vasija del Clásico tardío, aparece sosteniendo un abanico rectangular mientras danza con una joven mujer (Taube, 1989).

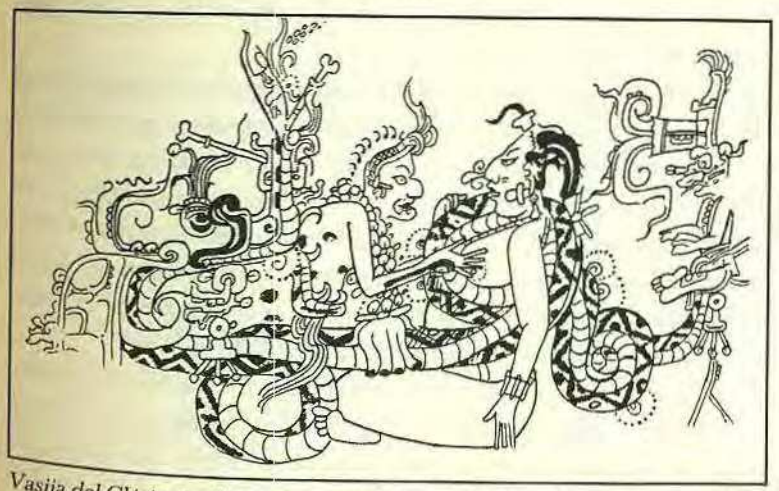
En términos generales, los temas del humor ritual parecen competer especialmente a las figuras femeninas, puesto que suele apreciarse la representación de personajes simiescos, enmascarados, animales antropomorfos, deidades o ancianos, emparejados con una mujer joven.

A esto se le denomina el "tema del hombre viejo y la mujer joven". El tema de la pareja entre una mujer joven y atractiva y un hombre viejo es común entre las figurillas, aunque no es privativo de éstas ya que aparece también en las vasijas cerámicas del Clásico tardío y aun en códices posclásicos. Estas parejas serían amorosas y el hombre es representado tocando los senos de la mujer o en el acto de levantar su falda (Taube, 1989:367).

En el planteamiento de Taube (1989) se aclara que, aparte del significado mitológico, en general las escenas de parejas se refieren

a actuaciones o representaciones que involucraron el cortejo y quizás incluso la simulación de la copulación entre las mujeres y sus parejas improbables. De hecho, este tema de la pareja entre los hombres viejos o animales y las mujeres jóvenes, es el tema favorito del humor maya contemporáneo y es incluido en algunos casos en danzas humorísticas relacionadas con la lluvia y la fertilidad.

Las figuras femeninas en escenas de parejas han sido interpretadas como la representación de la diosa de la Luna, la Diosa I, con sus innumerables amantes. Este tema, enfocado en la Diosa I, se encuentra bien representado en códices como el *Dresde*. Stone (1995:146) apoya esta interpretación debido a que la diosa de la Luna puede personificar a una mujer agresiva sexualmente y su comportamiento licencioso pudo tomarse como un estereotipo de la joven mujer lasciva. Sin embargo, para Taube (1989:367), aparte de ser sexualmente activas, las mujeres del Clásico no poseyeron o compartieron atributos específicos con la Diosa I o de la Luna, aunque a veces aparecieron acompañadas por un conejo, el cual era un símbolo lunar.



Vasija del Clásico tardío que muestra la escena del Dios N que, emergiendo de la boca de una gran serpiente, toca el seno de una joven mujer (Taube, 1989).

Si bien nuestro etnocentrismo latente hace que estemos predispuestos a ver en el anciano al "hombre lujurioso" y en la mujer joven a la "libertina diosa de la luna", resulta más apropiado, en el contacto no sólo del pensamiento maya sino también del pensamiento mesoamericano, entender a estas figuras de parejas como la representación de la pareja divina (Itzamna e Ix chel) en una unión sexual que alude al acto mítico de la creación.

Junto con lo anterior, igualmente es necesario apuntar que si las figuras de parejas aluden a participantes en festivales, rituales o ceremonias, o se refieren a personas que representaron ciertos roles en danzas y sátiras, o simbolizan deidades específicas, como lo propone Taube (1989:351-352, 377) a partir de la presencia de ciertos elementos (como abanicos y sonajas), entonces las figuras femeninas que aparecen portando tales elementos (como se aprecia en figurillas y vasijas cerámicas) podrían estar señalando que las mujeres participaron en esos ámbitos o gozaron de prerrogativas masculinas en la esfera ritual, pero también que pertenecieron a los segmentos sociales altos, asociados con la nobleza, a juzgar por los atuendos, actitudes y expresión corporal y su inserción dentro de escenas palaciegas.

Por otra parte, el examen, aunque breve, de la figura femenina tal como se le muestra en esta clase de representaciones rituales humorísticas o tipo sátira del Clásico, revela varios otros puntos. Uno de ellos es la recurrente representación de cabello suelto (o mechones de cabello), el cual aludía a la disponibilidad sexual de las mujeres, pues los mayas concebían la cabellera suelta como una muestra de que se había suspendido el comportamiento normativo y los ideales sociales (Stone, 1995:144).

La representación de mechones de cabello sueltos y despeinados reflejaría una carencia de preocupación y cuidados personales y además la ausencia de respetabilidad social, de ahí que este rasgo sea más característico de los cautivos o prisioneros representados. No obstante, tal aparente "descuido personal" pudo, por otro lado,

estar vinculado a contextos rituales. En síntesis, en el arte maya, el cabello suelto significó el quiebre de los valores sociales. El cabello despeinado se asoció a la transgresión de las normas sociales, y esto pudo ser visto tanto en un prisionero de guerra desmoralizado, como en un actor ritual en estado liminal (Stone, 1995:138-139).

En el rito *Kay Nicté* o Canto de la Flor, relatado en el yucateco y poshispánico *Libro de los Cantares de Dzitbalché*, se hace referencia al cabello suelto de las mujeres:

16. Hemos llegado adentro
17. del interior del bosque donde
18. nadie
19. nos mirará
20. lo que hemos venido a hacer.
21. **Hemos traído la flor de la Plumería**
22. **la flor del *chucum*, la flor**
23. **del jazmín canino, la flor de...**
24. Trajimos el copal, la rastrera cañita *ziit*,
25. así como la concha de la tortuga terrestre.
26. Asimismo el nuevo polvo de calcita
27. dura y el nuevo
28. hilo de algodón para hilar; la nueva jícara
29. y el grande y fino pedernal;
30. la nueva pesa;
31. la nueva tarea de hilado;
32. el presente del pavo;
33. nuevo calzado,
34. todo nuevo,
35. **inclusive las bandas que atan**
36. **nuestras cabelleras** para
37. tocarnos con el nenúfar;
38. igualmente el zumbador
39. caracol y la ancia-
40. na [maestra]. Ya, ya
41. estamos en el corazón del bosque,

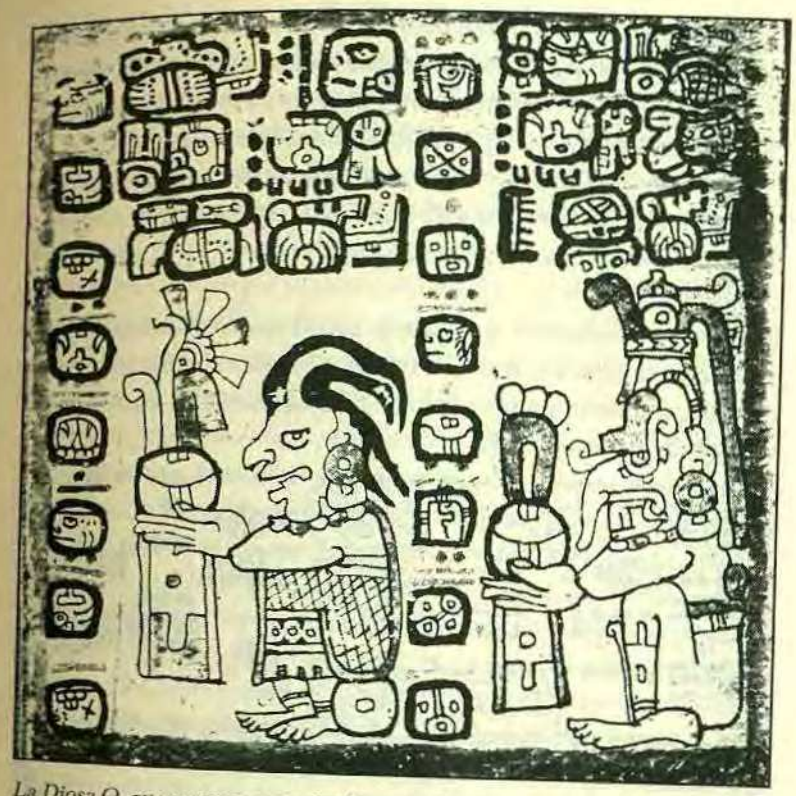
42. a orillas de la poza en la roca,
43. a esperar
44. que surja la bella
45. estrella que humea sobre
46. el bosque. Quitaos
47. vuestras ropas, **desatad**
48. **vuestras cabelleras**;
49. quedaos como
50. llegaistes aquí
51. sobre el mundo,
52. vírgenes, mu-
53. jeres mozas...

(*El Libro de los Cantares*, 1965: 50-51). (Las negritas utilizadas en esta cita son mías).

En la cita señalada arriba, el desatar y soltar el cabello no aparece con una connotación negativa, más bien, el despojar a las mujeres de la ropa y de las ataduras del cabello, parece devolverlas a un estado natural, original, "como llegaron al mundo".

En el mito de la *Xtabay*, muy popular en Yucatán, que se refiere a una hermosa mujer maya que aparece alrededor de las ceibas y envuelve a los hombres con sus encantos para luego asesinarlos, se subraya una caracterización de la mujer poderosa con cabello largo y suelto. Este mito es especialmente relevante, pues deja al descubierto los valores que giraban en torno al poderío femenino que precisaba ser externado o asociado con el cabello suelto, ya que éste era una suerte de reminiscencia o evocación de un estado humano primigenio, natural (sin normas sociales).

En términos generales, "la Xtabay encuentra su origen en relación con la diosa Ixtab que se aparecía cerca de los árboles frondosos con la misión de conducir a los suicidas al paraíso (Rosado y Rosado, 2001:195). *Ixtab*, quien claramente aparece en el *Códice Dresde*, también es conocida como la "diosa de los ahorcados", "la de la cuerda" o "deidad de los suicidas".



La Diosa O, que aparece sosteniendo una ofrenda, es representada con el cabello suelto en esta página del Códice Madrid *(72a).*

La figura de la mujer, desde el mito de la *Xtabay* y sus diversas transformaciones, con el tiempo pasó de la ambivalencia y dualidad de *Ixtab* a ser meramente un ser peligroso y temible, de connotación negativa, que utiliza su belleza, su larga y envolvente cabellera y sus encantos sexuales, para atraer a otros seres, en este caso hombres, y conducirlos a la muerte (Rosado y Rosado, 2001:201).

Para los habitantes de Chan Kom, en el Yucatán de 1930, la *Xtabay*.

> Es uno de los más prominentes de estos demonios del arbusto. Ella aparece bajo la forma de una mujer bella y joven, vestida con un huipil de fino bordado, y con cabello largo. Ella induce a un hombre joven a seguirla hacia los arbustos, o hacia alguna *sascabera*, y allí, a menos de que él tenga suerte suficiente como para escapar, lo estran- gula hasta matarlo (Redfield y Villa Rojas, 1934:122) (*La traducción es mía*).

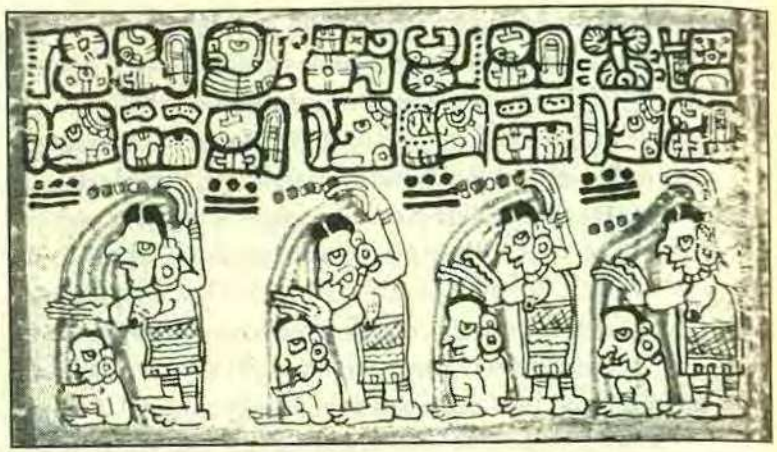
En versiones recientes, de acuerdo con Rosado y Rosado (2001), el mito de la *Xtabay* alude a advertencias sobre la infidelidad femenina, donde la mujer adúltera se transforma, a través de un castigo divino, en *Xtabay*.

Representación de la diosa Ixtab en el Códice Dresde. *Nótese la cuerda que prende su cuello y los mechones de cabello largo que parecen descender por su espalda.*

Por otra parte, desde las imágenes de Naj Tunich, una cueva en el Sureste del Petén con pinturas que datan del Clásico tardío, Stone (1995:145) postula que la presencia de una cola de cabello que cae a lo largo de la espalda de las figuras representadas, es "un signo convencional de género femenino". No obstante, hay que señalar que esto quizás sólo es válido para cierto tipo de representaciones pictóricas, pues en el *Códice Dresde* muchos son los personajes masculinos (como por ejemplo el Dios H, y el Dios Q) que aparecen con una cola de cabello que desciende por la espalda y al parecer no necesariamente con la intención primera de aludir a lo femenino, sino más bien a un ideal de belleza juvenil. Así también, el peinado escalonado, que en las figurillas cerámicas de Jaina y tipo Jaina está asociado a las representaciones femeninas, en los monumentos aparece en representaciones masculinas (véase Greene, 1985), principalmente aquellas referidas a jóvenes nobles.

En los códices, los personajes femeninos, en su mayoría de carácter divino, fueron representados con el cabello ordenado a través de dos tipos de peinados, claramente marcados según Vail y Stone (2002:205): uno es el cabello amarrado en la cima de la cabeza, para denotar a una mujer madura, y el otro es una cola de cabello que baja por la espalda, para denotar a una mujer joven. El problema aquí es que las autoras tomaron en conjunto las representaciones femeninas del *Códice Madrid*, que son de un tipo, y las representaciones femeninas del *Códice Dresde*, que son de otro tipo. Por tal razón, la cola de cabello, debo insistir, probablemente estaba para designar juventud antes que género específicamente en el *Códice Dresde*.

Junto con esto, considerando que uno de los indicadores para identificar a las deidades masculinas y a las femeninas de los códices es precisamente el cabello, se ha sostenido asimismo que es posible distinguir de "manera inequívoca" a los personajes femeninos ya que éstos, clara e indiscutiblemente, aparecen con el peinado de raya en medio, mientras los masculinos suelen representarse con el cabello muy corto y con mechones (Sotelo, 2002:63).



Escena del Códice Madrid *(93c) que muestra representaciones de la Diosa I rociando agua sobre figuras más pequeñas. Nótese que tanto las versiones de aspecto juvenil como la de aspecto senil fueron retratadas con el peinado de raya en medio.*

La joven Diosa I, principalmente como se le muestra en el *Códice Madrid*, es representada precisamente con el peinado de raya o partidura en medio, apareciendo su cabello usualmente amarrado. La anciana Diosa O exhibe, de forma semejante, el peinado de raya en medio, estando su cabello atado, aunque también aparece trenzado o suelto (Sotelo, 2002:151).

Considerando las informaciones de Landa, Sotelo (2002:146-147) señala que si las mujeres solteras traían el cabello trenzado, luego, la joven Diosa I generalmente estaría representando a una joven mujer camino a casarse y, cuando se le representa con el cabello suelto, a una mujer casada. No obstante, tal párrafo de Landa no descubre una información tan detallada y específica. He aquí la cita donde Landa (1986:55 y 56) se refiere a esto:

> Traían cabellos muy largos y hacían y hacen de ellos muy galán tocado partido en dos partes y trenzábanselos para otro modo de tocado. A las mozas por casar, suelen las madres curiosas curárselos con tanto cuidado que he visto muchas indias de tan curiosos cabellos como curiosas españolas. A las muchachas hasta que son grandecitas se los trenzan en cuatro cuernos y en dos, que les parecen muy bien.

Además del cabello, específicamente el peinado de línea en medio, otros elementos que posibilitan identificar a las deidades femeninas serían la representación explícita de senos y el uso de falda. La presencia de alguno o de todos estos elementos es "un indicador inequívoco del sexo femenino en el *Códice Madrid*" (Sotelo, 2002:143). Sin embargo, creo necesario advertir que de los tres "indicadores" quizá el uso de falda podría no ser tan definitorio, puesto que esta prenda, si bien fue típicamente femenina, fue utilizada por varones en contextos específicos y especiales.

Otro elemento asociado con lo femenino, pero no exclusivo de este género, que igualmente se manifiesta en las escenas de parejas en vasijas cerámicas del Clásico y en informaciones coloniales, es la representación de flores. Siguiendo el planteamiento de Stone (1995:146), las flores que frecuentemente adornan la cabeza de las danzantes femeninas o bailarinas, pueden haber simbolizado el erotismo femenino para los mayas de Yucatán, y en esto tuvo un lugar particular la plumería.

En diversas imágenes cerámicas del Clásico tardío, es notoria la presencia de flores que brotan del tocado de las figuras femeninas y masculinas. Esto, de acuerdo con Stone (1995:146), podría aludir a un vínculo sexual entre estos personajes representados en pareja o juntos. Además de lo anterior, en algunas de estas escenas, que constan de un personaje femenino y otro masculino con un tocado de gran flor, aparece un pájaro, el cual se está posando sobre la flor y extrayendo su néctar. Los mencionados elementos en los tocados ya habían sido tempranamente, en los años sesenta, reconocidos por Proskouriakoff (2000:5-6) en los monumentos de sitios como Yaxchilán.

Estas escenas remiten a un relato mítico del *Chilam Balam* de Maní en el que el dios del canto se transforma en un pájaro, un picaflor que succiona el néctar de la flor de los nueve pétalos y luego la toma por esposa. Y, más aun, estas imágenes de flores con adiciones o "accesorios" sugieren que las flores fueron el medio a través del cual los elementos de la naturaleza (aire, tierra, agua y fuego) estuvieron conectados con la persona que estaba usando el tocado (Kurbjuhn, 1985:222).

En ciertas imágenes, como en la de este vaso polícromo del Clásico tardío, aparece un personaje femenino y otro masculino con un tocado de gran flor, sobre la cual se posa un pájaro a extraer su néctar. (Nótese la figura femenina carente de senos). (Taube, 1989).

Este punto de las flores y su vínculo simbólico con la sexualidad femenina, parece similarmente encontrar apoyo en el texto antes citado de *El libro de los Cantares de Dzitbalché* (1965:50 y 51), en el rito femenino *Kay Nicté* o Canto de la Flor (Cantar 7). En este rito eran piezas clave la Luna, el agua y las flores de la plumería, que simbolizaban el amor carnal.

Barrera (1965:51) puntualiza que *Nicté*, en el diccionario de Motul, significa rosa y flor, pero también deshonestidad, vicio de carne y travesuras de mujeres. *Nicté Kay* eran cantares deshonestos y de amores. *Kay Nicté* "es actualmente" una ceremonia en que un grupo de mujeres solas, dirigido por una anciana, piden por

el regreso o la permanencia de su amante. Las mujeres se adentran en el bosque y de noche, a la luz de la Luna, rocían flores de la plumería silvestre, que no abre su corola, en el agua de un pozo natural en el cual se baña la "paciente" desnuda, mientras las otras mujeres cantan y danzan alrededor del pozo. Este rito debe practicarse durante nueve noches consecutivas, posteriormente el agua del pozo se utiliza para hacer un "filtro del amor" (*El Libro de los Cantares*, 1965:51). Nótese que los materiales e implementos para hilar, así como otros tipos de flores mencionados en el antiguo cantar, no aparecen en la versión moderna de este rito descrito por su traductor, Alfredo Barrera Vásquez.

En el cantar 4, *Coox-H-C-Kam-Nicté*, vamos al recibimiento de la flor, que se refiere a las mujeres jóvenes que van a casarse, nuevamente la flor emerge asociada al amor y a lo femenino (*El Libro de los Cantares*, 1965:38-39). Especialmente, es apreciable una clara relación entre la flor y la sexualidad femenina, en este caso hablándose de la entrega de la "virginidad femenil".

1. Alegría
2. cantamos
3. porque vamos
4. al Recibimiento de la Flor.
5. Todas las mujeres
6. mozas,
7. [tienen en] pura risa
8. y risa
9. sus rostros, en tanto que saltan
10. sus corazones
11. en el seno de sus pechos.
12. ¿Por qué causa?
13. Porque saben
14. que es porque darán
15. su virginidad femenil
16. a quienes ellas aman.

(*El Libro de los Cantares*, 1965:38).

En otra narración –reproducida por Rosado y Rosado (2001)– se pone de manifiesto una vez más, el vínculo flores-femenino, claramente recurrente entre los mayas de Yucatán. El relato se refiere a dos mujeres opuestas en cuanto a su actuar:

La "*X Kában*" "la pecadora", era una mujer que tenía amoríos con varios hombres, mas era noble, caritativa y hacia el bien. La "*Utskoóleł*" era una mujer casta y pura, pero mezquina y de mal corazón. Al morir estas dos mujeres, el cuerpo de la "*X Kában*" despidió un agradable aroma y su tumba se cubrió de flores silvestres, mientras que el cuerpo de la "*Utskoóleł*" despidió un pútrido olor. Después de muertas, ambas mujeres se transformaron en flores, la primera se transformó en una flor aromática y dulce y la segunda en la flor de un cactus seco y espinoso.

Este relato, aparte de explicitar la asociación flores-femenino, destaca dos cuestiones: revela que, al menos entre estos mayas, una mujer virtuosa no se refería (ni reducía) a una mujer casta, sino a una de buen corazón y, en consecuencia hace patente que en esta sociedad lo femenino y la sexualidad no se encontraban necesariamente teñidos o cargados de connotaciones y significados negativos.

Las flores, en sus diversas formas y subproductos, en tiempos coloniales, tuvieron diferentes y relevantes usos: fueron dadas a los oficiantes de ciertas tareas y actividades, estuvieron asociadas con la muerte, se emplearon en ceremonias bautismales, en profecías, en ritos femeninos (Kurbjuhn, 1985:226).

Por último, es preciso añadir que esta asociación entre la flor y lo femenino remite a la imagen de varias figurillas de Jaina que representan flores desde las cuales emergen deidades y personajes. Posiblemente las flores, y las plantas en general, en analogía con las mujeres, fueron conceptuadas como creadoras, generadoras y contenedoras de nuevas vidas.

Otro punto significativo de las figuras o personajes femeninos, que aparecen en imágenes que proceden del Clásico tardío (vasijas, figurillas) o del Posclásico (códices), es si son o no representadas con senos.

Estas figurillas del Clásico muestran el nacimiento de deidades viejas y jóvenes desde flores. Los lacandones igualmente afirman que sus principales deidades emergieron de las flores de la plumería o nikte (Schele, 1997).

En los códices se encuentran muchas figuras femeninas con los senos expuestos, convención que fue poco utilizada en otros medios. La representación de los senos marcó el sexo y el género de las deidades femeninas, al tiempo que la identidad masculina de los dioses pudo simplemente ser asumida (Vail y Stone, 2002:205).

Mientras en los códices, los personajes femeninos o feminizados muestran los senos, en algunas de las imágenes de parejas del Clásico tardío es notable la representación ambigua de las figuras femeninas.

Las figuras femeninas representadas se muestran sin senos, lo que remite precisamente a la cuestión de que en estos casos más bien se está ante la presencia de personificadores femeninos. Por ejemplo, en una escena de un vaso del Clásico, que analiza Stone (1995:144), el género de la figura femenina sólo está señalado por su larga falda y larga cabellera, porque llamativamente aparece carente de senos, lo que, por lo demás, es algo atípico de los personajes femeninos representados desnudos parcialmente (Stone, 1995:144-145). Esta ausencia de senos sería la que, por su parte,

entra a marcar el probable sexo masculino del que representa la figura de género femenino o feminizada en esa escena (véase figura de personajes con tocados de flores).

Para Stone (1995:145), la ausencia de senos en estas imágenes de mujeres danzantes, subraya el hecho de que estamos ante una actuación en la cual los hombres fueron quienes interpretaron los roles femeninos en representaciones públicas como las sátiras. De hecho, reitera esta autora informaciones etnográficas que relatan que entre los contemporáneos mayas tzotziles, de las Tierras Altas de Chiapas, la personificación femenina es una de las tres categorías fundamentales del humor ritual.

Esta idea converge con los datos etnográficos revisados por Taube (1989:354) sobre las danzas y los rituales humorísticos que involucraron el cortejo y la cópula falsa o burlesca con mujeres que fueron representadas por hombres. En la danza Xtol en Mérida, se registró en 1901 la participación de 14 individuos, posiblemente todos hombres, de los cuales siete estaban vestidos como mujeres con senos exagerados y portaban abanicos y sonajas.

Por otra parte, más allá de acusar la presencia de personificadores femeninos en ciertas escenas del Clásico, es preciso indicar que los hombres probablemente representaron, antes que mujeres, deidades femeninas o lo femenino, en cuanto esto equivalía a destacar ciertas cualidades y atributos, conceptos y valores sociales.

Tal como en sátiras o actuaciones rituales los actores o personificadores femeninos posiblemente utilizaron vestimentas y elementos típicamente femeninos en el momento de representar roles femeninos, en el caso de los códices son reconocibles versiones femeninas de deidades masculinas que —como plantean Vail y Stone (2002:220)— se transforman de masculinos a femeninos a través de la adición de senos, una cola de cabello y una falda.

Si esto es así, entonces los tres elementos: senos, la cola de cabello que cae sobre la espalda y la falda, pueden ser considerados como marcadores y sintetizadores de una identidad de género femenino, aunque, quiero enfatizar, la cola de cabello podría más bien asociarse al ideal de feminidad juvenil entre los mayas.

Vail y Stone (2002:220) sugieren que estos llamados "significadores de género femenino" en los códices, no sólo identificaron mujeres biológicas, sino que también pudieron funcionar como atributos feminizantes para las deidades o personajes masculinos que se ocuparon en actividades vinculadas al ámbito femenino.

En este punto, estimo necesario además añadir que los personajes femeninos de los códices reconocidos efectivamente como "hombres feminizados" o "deidades masculinas feminizadas", nos revelan explícitamente los atributos y rasgos que formaron parte del concepto de lo femenino, en este caso, insisto, entre los mayas yucatecos del Posclásico tardío.

En las representaciones de actividades femeninas como tejer y coser, las deidades masculinas no fueron retratadas o fueron reemplazadas por contrapartes femeninas, o de algún modo feminizadas, que se manifestaron a través del empleo de faldas y tocados de serpientes. Es interesante que muchas escenas del *Códice Dresde* muestran a deidades masculinas cosiendo y nombradas como "la esposa de" las figuras masculinas plasmadas. Estas confusas y borrosas fronteras entre los géneros remiten a otras expresiones del arte maya en las que se aprecian ejemplos semejantes (Vail y Stone, 2002:220).

En los códices, el Dios A aparece con atributos femeninos y es representado tejiendo con telar de cintura, pudiendo decirse que está ejecutando una actividad femenina. Sin embargo, esto no lo hace, a mi parecer, una deidad andrógina como se ha propuesto (Sotelo, 2002). Yo sostendría que ésta es una deidad masculina que en ciertas ocasiones y en ciertos contextos, ostenta simultáneamente atributos femeninos y masculinos, quizás por eso su nombre jeroglífico no cambia incluso cuando se le representa en su versión femenina. Creo que los elementos femeninos que portaría (falda, tocado de serpiente), así como las acciones femeninas que realizaría (tejer,

adoptar una postura de parto), revelan no a una "deidad andrógina", sino a una deidad masculina que tenía la capacidad de manipular al mismo tiempo símbolos masculinos y femeninos.

En suma, la ambivalencia y dualidad de las deidades mayas, que da cabida a dioses que son celestes y a la vez terrestres; masculinos y a la vez femeninos, expresa que grupos como los mayas no instituyeron una dicotomía tajante entre lo femenino y lo masculino, como si fueran categorías cerradas. Más bien, lo que establecieron fue una coexistencia, una complementación, una comunión de elementos, de atributos, en una sola figura. Esto parece contradictorio a nuestros ojos, por lo tanto, en vano tratamos de definir y delimitar a los personajes, sean deidades o humanos, de acuerdo con su género, su edad o su ámbito de acción.

Los dioses D, Itzamna, y A, de la muerte, son representados en sus aspectos femeninos tejiendo con telar de cintura en el Códice Madrid *(79c). El Dios D aparece exhibiendo uno de sus senos, una falda y tocado de serpiente. Algunos autores han planteado que ésta más bien corresponde a la representación de* Ix Chel. *El Dios A porta una serpiente como tocado y también una falda.*

La misma Luna, por ejemplo, tuvo una diversidad de atributos y parece haber tenido un aspecto masculino y femenino entre ciertos grupos mayas, así, "el aspecto fecundo de la Luna corresponde a la mujer, y esta relación no imposibilita el hecho de que la Luna pueda tener además, un aspecto masculino, el cual complementa lo femenino en el acto sexual, una actividad estrechamente vinculada con este astro" (Moksness, 2000:68). Este hecho –que ni siquiera la Luna fuera siempre y úni- camente referida como femenina– permite vislumbrar que lo feme- nino, en el pensamiento maya, no excluía lo masculino, así como lo masculino no excluía lo femenino. Los géneros no eran antagónicos, sino que se integraban y combinaban en una misma figura.

BIBLIOGRAFÍA

Códice Dresde (1983), facsimilar, estudio de J. Eric. Thompson, México, FCE.

Códice Tro-Cortesiano (*Códice Madrid*) (1992), facsimilar, introducción de Manuel Ballesteros, Madrid, Ministerio de Cultura, Quinto Centenario.

El Libro de los Cantares de Dzitbalché (1965), trad. de Alfredo Barrera Vásquez, México, INAH, Serie Investigaciones, núm. IX.

Greene Robertson, Merle (1965), "57 Varieties: The Palenque Beauty Salon", *Fourth Palenque Round Table*, San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute, vol. VI, pp.29-44.

Kurbjuhn, Kornelia (1985), "Busts in Flowers: A singular theme in Jaina figurines", *Fourth Palenque Round Table*, San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute, vol. VI, pp.221-234.

Landa, Diego de (1986), *Relación de las cosas de Yucatán*, introducción de Ángel Garibay, México, Porrúa.

Moksness, Janea (2000), "Los tres soles y la diosa Luna. Diálogo entre la posición de la mujer en la ideología maya y dos obras estéticas", Tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Proskouriakoff, Tatiana (2000), "Portraits of women in maya art", *Boletín Biblioteca Juan Comas*, núm. 36, (marzo-abril), México, IIA, UNAM, pp. 1-24.

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas (1934), *Chan Kom. A Maya Village*, Washington, Carnegie Institution of Washington, núm. 448.

Rosado, Georgina y Celia Rosado (2001), "De la voz a la escritura. La figura femenina en los mitos mayas", en G. Rosado (coord.), *Mujer maya, siglos tejiendo una identidad*, Mérida, CONACULTA, FONCA, UAY, pp.187-206.

Schele, Linda (1997), *Rostros ocultos de los mayas*, ímpetus Comunicación.

Sotelo, Laura (2002), *Los dioses del Códice Madrid. Aproximación a las representaciones antropomorfas de un libro sagrado maya*, México, UNAM.

Stone, Andrea (1995), "Images from Naj Tunich", en A. Stone, *Images from the Underworld*, Austin, University of Texas Press, pp.131-154.

Taube, Karl (1989), "Ritual Humor in Classic Maya Religion", en William Hanks y Don Rice (eds.), *Word and Image in Maya Culture. Explorations in Language, Writing, and Representation*, Salt Lake City, University of Utah Press, pp.351-382.

Vail, Gabrielle y Andrea Stone (2002), "Representations of Women in Postclassic and Colonial Maya Literature and Art", en Traci Ardren (ed.), *Ancient Maya Women*, Walnut Creek, Altamira Press, pp.203-228.

LAS MUJERES MAYAS PREHISPÁNICAS

ANTONIO BENAVIDES

INTRODUCCIÓN

En México, la mayoría de las mujeres y de los hombres hemos aprendido a desempeñar el papel que corresponde a nuestro género. La entrada al mundo de la antropología a través de lecturas o del estudio de alguna de sus disciplinas a muchos nos ha permitido ser conscientes del privilegio que se otorga al género masculino y, al mismo tiempo, ha llevado a transformar en cierta medida actitudes, conductas y formas de pensar que adquirimos en familia y en nuestros respectivos círculos sociales de niñez y juventud.

Formados como estudiosos de la sociedad, podríamos creer que ya habríamos desterrado las ideas o las tendencias a pensar en el género masculino como principal protagonista social. No obstante, aún hay un buen trecho por recorrer.

Es común la referencia a una cultura "capturándola" como integrada por seres masculinos (los mexicas, los tarascos, los mayas, los olmecas, entre otros). De esa manera abordamos sus logros intelectuales, sus maravillas arquitectónicas y urbanísticas, sus hitos en el ámbito estético. Son grupos humanos que sabiamente dominaron su entorno y lograron crear altas culturas o civilizaciones.

La aplicación inconsciente del género masculino ("el hombre de ayer..." "los mayas prehispánicos...") parece borrar la innegable existencia de las mujeres en las sociedades prehispánicas. La

perspectiva anterior ha dejado de lado los importantes papeles desempeñados por el género femenino en el pasado de este país.

Este breve texto intenta enfocar a la sociedad maya precolombina precisamente desde esa mirada poco estudiada, en donde las mujeres fueron, sin duda, protagonistas en la historia y la construcción de sus culturas. Los datos arqueológicos, las referencias históricas y los estudios que de ellas tenemos no siempre son abundantes o suficientemente explícitos. Ello se debe al inconsciente sesgo androcéntrico aplicado por quienes nos han precedido, tanto por el pueblo maya como por los investigadores (mujeres y hombres) que nos legaron información. Al mismo tiempo, este escrito es un ejercicio personal para entender de mejor manera los papeles y los logros de ellas.

Advertimos al lector que "ellas" atisbadas por la arqueología casi siempre pertenecieron a las familias reinantes de las grandes capitales regionales. No obstante, también en esos tiempos los varones ejercieron un predominio de género, de modo que los logros de las mujeres mayas de ayer aún requieren de una justa y más completa valoración.

LOS ORÍGENES

Los inicios del mundo maya han sido documentados a partir de dos milenios antes de nuestra era y para la mayoría de los especialistas el despertar de esta civilización ha sido detectado a partir del periodo Preclásico tardío (300 a.C. - 250 d.C.), tiempo en que Europa veía el fin de la sociedad fenicia y el esplendor del mundo helénico. A diferencia del Viejo Mundo, la cultura maya surgió en un vasto ambiente de selva tropical con características kársticas y terrenos planos en su porción norte y una complicada orografía de ríos, arroyos y montañas en sus sectores central y sureño. Es un territorio que hoy comparten Honduras, El Salvador, Guatemala, Belice y México (*cfr.* Morley, *et al.*, 1983).

Diversos registros arqueológicos tempranos señalan que la descendencia patrilineal era muy importante, si bien la línea materna también era tomada en cuenta, pues las familias de los gobernantes mantenían una separación de parentesco con los estratos sociales no considerados de igual nivel socioeconómico. De manera paralela, las familias rectoras decían poseer una estrecha asociación con los dioses, situación que nuevamente les apartaba del grueso de la comunidad.

Entre los pocos elementos arqueológicos de que disponemos para referirnos a esos tiempos se encuentran las figurillas en cerámica, que no sólo reproducen imágenes de varones, sino también de mujeres (además de animales y de seres fantásticos).

También contamos con algunos pasajes míticos, por ejemplo los conservados durante centurias y luego recuperados a través del *Popol Vuh*, que hablan de deidades femeninas a las que se trata con igual respeto y que tienen funciones complementarias a las de las divinidades masculinas. Entre esas parejas creadoras puede citarse a Alom ("la diosa madre, la que concibe los hijos") y Qahalom ("el dios padre que engendra los hijos"); Zaqui-Nimá-Tziíz ("coatí, encanecido por la edad, diosa madre") y su consorte Nim-Ac ("gran cerdo montés o jabalí"); Ixpiyacoc e Ixmucané, el viejo y la vieja (que parecen corresponder al Sol y a la Luna; los abuelos de toda familia) (*cfr. Popol Vuh*, 1971).

Es evidente que algunos varones fueron fundadores de linajes o dinastías de elevada posición política y social, pero también existieron mujeres que generaron o continuaron tales familias rectoras. La primogenitura era la norma y, aparentemente, la regencia de reinas sólo ocurría cuando la dinastía estaba por extinguirse (Martín y Grube, 2000:14).

Los avances en el desciframiento de la escritura jeroglífica maya también nos han permitido acercarnos a las mujeres. El estudio detallado de imágenes y textos contenidos en diversos monolitos como estelas, dinteles, altares y tableros ha producido nueva infor-

mación que detallaremos más adelante. Buena parte de tales contribuciones alude a sitios ubicados en las cuencas de los ríos Usumacinta y Motagua, así como a la región septentrional de Guatemala, ámbito también conocido como el Petén que incluye las porciones meridionales de Quintana Roo y de Campeche, así como buena parte de Belice.

Al comenzar el siglo XXI las exploraciones en San Bartolo, sitio ubicado en el Petén guatemalteco, permitieron registrar el mural maya más antiguo (fechado entre los años 100 y 200 de nuestra era) hasta ahora hallado con representaciones de mujeres (Kaufmann, 2003).[22] Estas aparecen de rodillas, ofreciendo tamales y quizá plegarias, al tiempo que enmarcan la escena principal en la que el dios joven del maíz también recibe un gran calabazo de manos de un cuarto personaje que muestra una rodilla en tierra. Una tercera mujer, posiblemente ancestro, aparece en un plano superior. Les acompañan varios individuos más; todos con símbolos y adornos que denotan su alta jerarquía. Participan en una ceremonia aparentemente relacionada con el sagrado sustento cotidiano representados por el agua y el alimento derivado del maíz.

Los rectores de los principales asentamientos mayas portaban elementos de alto valor simbólico entre los que sobresalían los objetos de jade, un mineral verdoso de gran dureza que hoy sabemos sólo procedía de una región de los altos de Guatemala. En muchas representaciones, los funcionarios más importantes aparecen luciendo una abundante joyería de jadeíta, abigarrados tocados, adornos personales y una especie de cetro rematada en ambos extremos con cabezas de serpiente. Este último elemento también simbolizaba la Vía Láctea y, por extensión, el cielo. Reforzaba así el nexo del gobernante con los seres supremos que regían el firmamento.

[22] En la Internet existe más información en las direcciones siguientes: www.peabody.harvard.edu/SanBartolo.htm, o bien en www.SanBartolo.org

Las mujeres de alta jerarquía casi siempre llevan vestidos con intrincados bordados y faldas con cuentas de jade formando diseños geométricos. Por lo general, los jeroglíficos que designan a las mujeres muestran una cara humana vista de perfil sobre cuya mejilla se han trazado dos barras paralelas verticales, o bien lo que semejan nuestras letras IL.

En el mural de San Bartolo, las mujeres llevan adornos de cuentas esféricas en los tobillos, en la cintura y en las muñecas. También portan grandes orejeras, complejos tocados o una diadema. Muestran los senos descubiertos y sus rostros lucen pintura roja con símbolos diversos. En dos casos, la presencia de un círculo rojo frente al labio superior podría indicar la cualidad del habla.

Por otra parte, los vestigios físicos arqueológicamente documentados de una de las mujeres mayas de mayor antigüedad, fueron hallados en Tikal. A lo largo del primer siglo previo a nuestra era, la Acrópolis norte de esa importante ciudad guatemalteca experimentó un esplendor constructivo que dio la pauta del desarrollo urbano en la región. Entre las tumbas de personajes importantes del Clásico temprano (250–600 d.C.) está la de una mujer conocida por los epigrafistas como Uné Balam o Señora Jaguar Bebé, quien se hallaba en el trono de Tikal en 317 d.C. Su ajuar mortuorio y la construcción funeraria en que fue sepultada demuestran su relevancia política a la par de otros entierros masculinos de su tiempo.

Más al sur, en la cuenca del Motagua, la esposa de Yax Kuk Mo, fundador de Copán, fue también sepultada con gran pompa alrededor del año 440. Su cuerpo fue colocado sobre una pesada losa, cubierto con joyas formadas por miles de piezas de jadeíta y bañada con abundante polvo de cinabrio y de hematita. Esto último motivó que los investigadores le llamasen la Dama Roja.

Conforme transcurrió el siglo V de nuestra era el control de los territorios vecinos aumentó los bienes transferidos a los centros políticos. Ello se refleja en el incremento de la prosperidad y de la pompa oficial, visible a través de la introducción de faldas con

red de cuentas de jade en el atavío de las mujeres. El uso de una mayor cantidad de objetos de jade significó riqueza, dado que hoy sabemos la alta estima brindada a dicha piedra semipreciosa no sólo por tener un solo lugar de procedencia, sino también por la ardua labor invertida por los artesanos especializados en su trabajo.

Seis estelas de El Zapote, asentamiento arqueológico localizado al sureste de Tikal, representan a señoras con faldas que llevan decoraciones de jade. En esta última ciudad, la investigadora norteamericana Tatiana Proskouriakoff (1994) estudió la estela 23, fechada en 9.3.9.13.3. 8 Akbal 11 Mol, (correspondiente al año 504 de nuestra era) y llegó a la conclusión de que ahí nació "una mujer que parece haber sido el origen de una dinastía". Se trata del personaje conocido como Señora de Tikal, varias veces representada en algunos monolitos y también mencionada en los textos jeroglíficos del sitio. Parece haber sido consorte de Garra de Jaguar-Cráneo (rector de Tikal) y madre de Doble Pájaro, sucesor de aquel. La Señora de Tikal ascendió al trono en 511, cuando apenas contaba con seis años de edad, y posiblemente fue acompañada y asesorada por varios co-gobernantes hasta 527.

Aparentemente, la existencia de damas con relevancia política fue un fenómeno común en varias regiones del mundo maya. En la costa noreste de Quintana Roo la estela 1 de Tulum, fechada en el año 564, representa también a una mujer que porta falda de jade al tiempo que una serpiente cae de sus brazos. Por otra parte, en un olvidado paraje del sureste de Campeche, la Estela 2 de Uxul fue levantada poco después del año 613 y representa, de nueva cuenta, a una señora con falda de jade que sostiene una barra de mando en forma de víbora.

Otro buen ejemplo del importante papel jugado por las mujeres en la alta política maya precolombina procede de Caracol, Belice. En 584 la Señora Batz Ek, de 18 años de edad, llegó a la ciudad entonces llamada Oxwitzá, como origen legítimo de una

nueva dinastía reinante. Años después, bajo el reinado de su hijo, Kan II, Caracol prosperó económicamente. Además del gran programa de construcciones monumentales entonces emprendido, de esa época datan la ampliación de la red de calzadas alrededor del asentamiento y la expansión de éste. Kan II nació en 588, pero empezó a gobernar en 618, de modo que los destinos de Caracol, en buena medida, debieron su éxito a la administración de la Señora Batz Ek, quien fungió como una reina madre hasta su deceso en 634. Kan II murió en 658 (Martín y Grube, 2000: 91-92).

Retornando al centro de la región del Petén, al comenzar el siglo VII, la nobleza de Tikal fue sacudida por la muerte de una mujer de elevada posición política. El ajuar funerario revela que el cadáver fue inhumado con honores extraordinarios. Los jerarcas ordenaron labrar el sepulcro en la roca viva, exactamente en el eje central del inmueble que los arqueólogos reconocen como Estructura 5G-8, a un kilómetro aproximado al oriente de la Acrópolis central. El recinto fue cubierto con la tradicional bóveda maya, de igual modo que se hacía con los venerados ancestros sepultados en la Acrópolis norte. Ella tuvo así, una última morada techada con arco falso al igual que sólo unos cuantos personajes de la realeza de Tikal.

En su tumba se halló una vasija decorada con trazos de varios colores y jeroglíficos en los que pudo leerse que el recipiente fue propiedad del primer rector de Naranjo, asentamiento que dista alrededor de 40 km de Tikal (dos días a pie). La vasija parece indicar un nexo especial (parentesco, matrimonio o intercambio de presentes) entre las familias gobernantes de ambas ciudades a través de ella.

Algunos años más tarde, en el 682 y durante la regencia de Jasaw Chan Kawil I (también conocido como Ah Cacao), Tikal realizó una estratégica alianza política uniendo en matrimonio a la Señora Seis Cielo, mujer noble de Dos Pilas, con el gobernante de

Naranjo. Si bien nunca fue investida como gobernante, la Señora Seis Cielo asumió todas las funciones correspondientes al máximo cargo de Naranjo, siendo incluso representada como vencedora sobre enemigos cautivos y celebrando importantes rituales calendáricos.

En 688 nació su hijo Kak Tiliw Chan Chaak (Ardilla Humeante), quien ascendió al trono a los cinco años de edad, aunque su madre continuó reinando. Ella falleció en 741, posiblemente varios años después de delegar las funciones administrativas a su hijo. Las inscripciones jeroglíficas omiten la información sobre la línea paterna, indicando así la relevancia de la dinastía por vía materna. El reinado de la Señora Seis Cielo incluye importantes victorias bélicas entre las que se cuentan Bital y Tuubal en 693; contra Tikal en 695 y contra Ucanal en 698 (Martín y Grube, 2000:74-75).

Volvamos ahora la mirada al norte de Chiapas, en particular a Palenque, en donde dos de sus doce máximos jerarcas fueron mujeres. La primera de ellas fue la Señora Yohl Ik´nal (Corazón del Lugar del Viento), que comenzó a reinar en 583 hasta 604, año en que murió. Durante su gestión tuvo enfrentamientos contra los lejanos, pero poderosos gobernantes de Calakmul (por ejemplo Rollo Serpiente en 611). Su hijo Aj Ne Ohl Mat (también llamado Ac Kan) rigió durante casi ocho años y después nuevamente una mujer ocupó el trono.

La Señora Zac-Kuk (también llamada Quetzal Resplandeciente o Muwaan Mat) reinó a partir del 612, pero delegó el poder a su hijo Kinich Janaab Pakal I en 615, cuando éste tenía unos 15 años de edad. El llamado Tablero Oval de Palenque conmemora la entrega que ella hace a Pakal de la tiara o corona de gobierno Ella falleció en el año 640 y Pakal I es el personaje cuyo sarcófago y tumba, hasta hoy conservados en el fondo del Templo de las Inscripciones, han recibido gran atención, tanto por parte de numerosos investigadores como por incontables interesados en la cultura maya.

En otro rincón de México, al asomarnos a territorio campechano, la excavación de la Estructura XV de Calakmul llevó a

registrar varios entierros con suntuosos ajuares funerarios. Uno de ellos, conservando aún buena parte del fardo mortuorio, pudo ser la madre o la esposa del gobernante. Las estelas 28 y 29 del sitio fueron erigidas conjuntamente como parte de un mismo evento, representan a un hombre y a una mujer, respectivamente, y datan del año 623. Ella aparece vestida con una falda decorada con jade y sobre la cabeza luce un amplio tocado correspondiente a su rango.

Aquí debemos comentar que varias décadas más tarde, a mediados del siglo VIII, otra mujer de Calakmul participó en los destinos de una lejana pero poderosa ciudad a orillas del Usumacinta. La Señora Viento Cráneo (también conocida como Señora Estrella Vespertina), fue esposa de Escudo Jaguar (Itzamnaaj Balam II), rector de Yaxchilán, con quien procreó a Pájaro Jaguar IV, un relevante gobernante de ese lugar.

La estela 1 de Altar de Sacrificios, a poco más de 90 km al sureste de Yaxchilán y también en la cuenca del Usumacinta pero en territorio guatemalteco, está fechada en 662 d.C. y retrata a una mujer que porta un traje con sartales de jade y que lleva en los brazos una barra en forma de serpiente. Las estelas 7 y 16 de esa misma ciudad maya presentan a otras damas con faldas que lucen piezas de jadeíta. La estela 24 de Naranjo, Guatemala, y las estelas 4 y 30 de Cobá, en el norte de Quintana Roo, constituyen más ejemplos de señoras ataviadas con esa indumentaria real.

En Edzná, en el sector noroeste de Campeche, también se han registrado dos imágenes de mujeres relacionadas con el estamento gobernante. La estela 20, fechada en 657 d.C. y procedente de la Gran Acrópolis, muestra a una señora sentada sobre un trono. La relevancia de su cargo es también manifiesta por elementos como el gran tocado de rostro fantástico adornado con largas plumas y el pesado y ancho collar de cuentas de jadeíta que complementa su atuendo (Piña Chán, 1985:147; Benavides, 1997:180).

La segunda representación femenina de Edzná se halla en el Altar 1, que es una pequeña pieza cilíndrica de 24 cm de diámetro por

17 cm de altura. En la parte superior, una mujer sentada parece conversar con un infante. En su elegante tocado hay un nenúfar del que liba un ave pequeña. Siete glifos ocupan la parte curva del cilindro; uno de ellos alude a su título (*makuch*) y otro proporciona su nombre: Ix Bak (Señora Carne). El título *makuch* ("la que carga") puede referirse a que a través de ella se genera el heredero al trono.

Vayamos ahora al siglo octavo de nuestra era. Apartándose de la formalidad de los cánones escultóricos del periodo Clásico, la estela 3 de Piedras Negras (711 d.C.) brinda un raro ejemplo de dos mujeres de la élite maya; madre e hija son representadas sobre un trono: la Señora Rector Katún y la Señora Huntan Ahk (Tortuga Querida), que en realidad es una niña. La referencia al quelonio no es gratuita. El nombre fue un patronímico usado por varias generaciones de gobernantes en Piedras Negras.

El uso de nombres de plantas y animales como apellidos fue común en el mundo maya. Otros ejemplos son Balam (jaguar), Can o Chan (serpiente), Ceh (venado), Pech (garrapata), o bien Canché (mangle prieto), Cupul (una variedad de jícama), Chay (chaya), Che (cualquier árbol) o Yah (zapote).

Las imágenes de los dinteles y estelas de Yaxchilán, en la omega del Usumacinta, también ilustran los papeles desempeñados por varias mujeres en la vida política de esa ciudad chiapaneca. Desde fines del siglo VII y a lo largo del siglo siguiente las inscripciones glíficas nos hablan de altos dignatarios como la Señora Escudo, la Señora Dios C (quizá esposa de Escudo Jaguar), la Señora Calavera, la Señora Ix, la Señora 6 Cauac (posible esposa de Pájaro Jaguar) y la Señora de Yaxchilán. Estos apelativos son traducciones libres que facilitan el trabajo especializado de los epigrafistas. Podrían antojarse curiosos y lejanos a la realidad, pero sin lugar a dudas nos hablan de personas cuyas acciones están plasmadas en piedra y que dieron vida a ese importante conjunto de vestigios arqueológicos que hoy conocemos como Yaxchilán.

En el dintel 24, por ejemplo, el gobernante Escudo Jaguar (Itzamnaaj Balam II) aparece con su esposa principal, Na K abal Xook, en el momento en que ella atraviesa su lengua con una soga. El autosacrificio de los rectores era parte de los rituales en honor a los dioses, al igual que el derramamiento de sangre. Según algunos autores, ello y la ingestión de alucinógenos facilitaban caer en trance y tener visiones, situación que permitía acercarse al mundo sobrenatural. Escudo Jaguar reinó entre los años 681 y 742. Al parecer, a su muerte, una de sus tres esposas[23] asumió el poder a lo largo de una década a fin de preparar a su hijo, Pájaro Jaguar IV, para ocupar el trono de esa entidad política (Martín y Grube, 2000: 123-125).

La poligamia parece haber sido una práctica común entre los dirigentes mayas. En el caso de Pájaro Jaguar IV los registros indican que tuvo cuatro esposas: Señora Gran Cráneo, Señora Wak Tuun de Motul de San José, Señora Wak Jalam (también de Motul de San José) y Señora Mut Balam de Hix Witz (Martín y Grube, 2000:128).

Como complemento de lo anterior, los epigrafistas Linda Schele y Peter Mathews (1991) comentaron que en algunas ciudades mayas hay textos que aluden a mujeres cuyos nombres están asociados a un glifo emblema foráneo o no local. Ello puede indicar que hubo alianzas matrimoniales entre las familias de los gobernantes de distintos asentamientos. En algunos casos podría tratarse únicamente de embajadas o de visitas y no de esponsales, pero en la mayoría de los ejemplos analizados se ha confirmado que hubo matrimonios porque en las frases de parentesco se indica que la señora procedente de la ciudad foránea fue la esposa de un gobernante local y fue también la progenitora de un rector nacido de tal unión.

[23] Los nombres de las otras esposas han sido documentados como Señora Sak Biyaan y Señora Viento Cráneo.

En el cuadro 1 presentamos algunas de las uniones maritales registradas en diversos monumentos mayas. No son tan abundantes como las referencias a las visitas reales o a los enfrentamientos armados entre ciudades. Posiblemente las alianzas logradas mediante las bodas de nobles de distintos asentamientos eran motivadas por diversas circunstancias. Algunas pudieron ocurrir entre viejos conocidos y aliados; otras trataron de lograr prestigio local y otras más quizá fueron impuestas sobre comunidades de menor fuerza política. Todos los casos de matrimonios reales que conocemos sucedieron durante el periodo Clásico tardío; algunos enlazaron a entidades vecinas (Dos Pilas y Tamarindito distan unos 20 km) y otros indican vínculos de ciudades bastante distantes entre sí (entre Palenque y Copán hay más de 450 km).

Cuadro 1

ALGUNOS MATRIMONIOS REALES*

Entidad del esposo	*Entidad de la esposa*	*Fecha*
Dos Pilas	Itzán	c. 662 d.C.
El Chorro	Dos Pilas	c. 667 d.C.
Naranjo	Tikal	c. 683 d.C.
Piedras Negras	Namaan	c. 686 d.C.
Naranjo	Dos Pilas	c. 692 d.C.
Yaxchilán	El Perú	c. 692 d.C.
Tamarandito	Dos Pilas	c. 702 d.C.
Yaxchilán	Calakmul	c. 707 d.C.
Dos Pilas	Cancuén	c. 730 d.C.
Yaxchilán	Motul de San José	c. 731 d.C.
Machaquilá	Cancuén	c. 741 d.C.
Copán	Palenque	c. 741 d.C.
Bonampak	Yaxchilán	c. 780 d.C.

**Con base en Schele y Mathews, 1991:245; con adiciones del autor.*

Bonampak, en otro exuberante paraje selvático de Chiapas, proporciona más información sobre las mujeres mayas de ayer. La estela 2 representa al último rector del sitio, Chan Muan, y detrás de él se encuentra una mujer a la que se nombra como "dama de Yaxchilán". Aparentemente fue la madre del niño que aparece en las afamadas pinturas del cuarto 1 de la Estructura 1 del sitio. En el texto principal de dicha habitación el heredero es mencionado en asociación con Escudo Jaguar II de Yaxchilán. El jeroglífico que los relaciona parece significar "hermano de la madre". Esa lectura sugiere que el gobernante de Bonampak contrajo nupcias con la hermana del rector de Yaxchilán, renovando así (o quizá confirmando) una relación que había existido entre ambas familias durante varios siglos.

En la parte superior de la pared occidental de ese mismo aposento los hábiles pintores de ayer retrataron a tres mujeres sentadas sobre un amplio trono de piedra. La dama del centro parece conversar con otra que está en el suelo y que levanta la cabeza. Usan largas batas blancas con algunos dibujos, prendas que se antojan frescas e idóneas para el clima caluroso y húmedo de la zona. Llevan el cabello atado y lucen orejeras y pulseras.

En el cuarto 3 del mismo inmueble de Bonampak, en el sector superior de la pared oriental, las pinturas muestran a cinco mujeres también asociadas a una banqueta pétrea, pintada de verde y decorada con círculos rojos. Una mujer de esta escena se autosacrifica punzándose la lengua, frente a ella vemos una gran vasija con hojas de papel que servían para recoger la sangre. Abajo del trono, de hinojos, un asistente le ofrece dos objetos punzocortantes. La segunda mujer, sentada atrás de la anterior, parece charlar con una tercera que está de pie detrás del trono. La cuarta mujer, que parece una niña, mira a la nana que lleva a un niño en brazos. De nueva cuenta la indumentaria es blanca y ligera, sólo llevan una cinta verde. A excepción de la mujer de mayor edad, que luce una especie de turbante, llevan el pelo

atado con tiras blancas. Los adornos corporales incluyen orejeras, collares y brazaletes.

Al igual que todo creyente, las mujeres mayas de elevada posición sociopolítica practicaban autosacrificios en honor a las deidades. Ayunaban, se abstenían de relaciones sexuales, traspasaban sus orejas o se cortaban la lengua haciendo correr un cordel por ella. Esta última actividad fue reproducida en otras representaciones como las de los dinteles 24 (ya mencionado) y 17 de Yaxchilán, en donde se plasmaron las imágenes de la Señora Xoc (esposa de Escudo Jaguar) y de la Señora Balam de Ix Witz. Los dinteles contienen fechas correspondientes a los años 709 y 752 de nuestra era.

Pero las mujeres mayas de abolengo también fueron representadas en momentos difíciles. Uno de esos poco ejemplos es el que exhibe el Monumento 99 de Toniná, en el norte de Chiapas. El monolito presenta a una mujer sentada sobre el suelo y con los brazos atados a la espalda. Su huipil o vestido ha sido perforado, dejando las roturas colgadas, de modo que se simboliza así su derrota y humillación.

Conforme nos acercamos al fin del periodo Clásico las inscripciones jeroglíficas son menos comunes. En Chichén Itzá existen referencias a la Señora Ton Ahau y a la Señora Kayam-Kuk, abuela y madre de Kakupacal Kauil. Este personaje fue uno de los principales gobernantes de la ciudad durante la segunda mitad del siglo IX (aproximadamente del 860 al 890 d.C.).

OTRAS ACTIVIDADES FEMENINAS

En las páginas anteriores es evidente que la información epigráfica e iconográfica de los mayas prehispánicos se refiere, en especial, a las actividades de los dirigentes de la sociedad. La instrucción de esculpir monolitos en los cuales se asentaran los eventos considerados importantes por un pequeño grupo social conforma una

especie de historia oficial que debe cotejarse o confirmarse a fin de saber si es la única versión de tales hechos o si existen datos que corroboren o complementen lo presentado. En esta tarea echaremos mano de otros objetos arqueológicos y de otros textos (ahora de tiempos virreinales) que dan cuenta del importante quehacer de las mujeres de otras clases sociales de la sociedad precolombina y de tiempos coloniales.

Como pilar fundamental del núcleo familiar en la preparación de alimentos, en la crianza de los niños y en el desempeño de otras varias labores productivas (aves de corral, almácigos, abejas, tejido, cestería, entre otras), las mujeres mayas dejaron su huella en innumerables documentos arqueológicos. Pensamos aquí en la gran cantidad de vasijas en cerámica de carácter doméstico que hoy se exhiben en las vitrinas de múltiples museos y que indudablemente pasaron por sus manos, primero al elaborarse y después mediante el uso cotidiano; a las abundantes piedras de molienda o metates que nunca faltan en los sectores habitacionales o en las viviendas de mampostería de las antiguas ciudades mayas.

Otro excepcional testimonio arqueológico de primer orden son muchas figurillas en cerámica, en especial las que conformaron una tradición costera compartida por los territorios que hoy ocupan el sur de Veracruz, Tabasco, Campeche y el noroeste de Yucatán durante el periodo Clásico. A ellas se suman las producciones de terracotas de regiones cercanas como las de la cuenca del Usumacinta (Palenque, Altar de Sacrificios, Cancuén) o las del oriente chiapaneco (Lagartero).

En esas representaciones humanas en miniatura podemos apreciar los rasgos físicos y sus modificaciones culturales, la gran variedad de indumentaria, peinados y tocados que desbordan la imaginación y las diversas labores desempeñadas por las mujeres mayas de esa época, en especial entre los siglos III y X de nuestra era (Piña Chán, 1968).

Las piezas podrían ser retratos y, aunque pudiera parecer increíble, muchas figurillas son prácticamente iguales a muchas mujeres mayas de las comunidades rurales que aún existen. En las figurillas de arcilla cocida, los artesanos anónimos también nos legaron detalles relacionados con algunos usos y costumbres prehispánicos como la deformación del cráneo; la modificación de los dientes, en especial los incisivos centrales superiores; la escarificación facial y la perforación de los lóbulos para soportar orejeras de buen tamaño. Desde la perspectiva indígena esas alteraciones tenían gran aceptación por su simbolismo y valor estético.

Cuando hablamos de anónimos artesanos debemos plantear la posibilidad de que en la manufactura de figurillas prehispánicas (como en la de las vasijas en cerámica en general) el trabajo pudo haberse compartido por ambos géneros. Eso parece indicar la etnografía moderna, pues en algunas comunidades ellas elaboran las piezas y ellos se encargan del horneado; en otros poblados ellas se ocupan de todo el proceso y también hay casos en los que nada más ellos están vinculados a la alfarería.

Las figurillas de la costa del Golfo también nos proporcionan un excelente indicador de una importante actividad económica desempeñada por las mujeres: la manufactura de diversas prendas textiles. Los telares de cintura y los productos en ellos producidos pueden inventariarse mediante el estudio detallado de las representaciones. Hay una gran variedad de vestidos, enredos, adornos de tela para los tocados, capas, bragueros, entre otros. Algunos seguramente se usaban en ocasiones especiales y otros muchos cubrían las necesidades cotidianas.

De manera paralela, la cestería, el tejido de esteras y el arte plumario también parecen haber estado principalmente en manos femeninas. Lamentablemente las condiciones ambientales de fuerte humedad y temperatura en gran parte del mundo maya no ha facilitado la conservación de tales labores.

Por otra parte, pero estrechamente enlazada al quehacer diario de las mujeres de ayer, estaba su ideología, es decir, su propia manera de concebir el mundo y de participar en él. Las actividades asignadas a los seres sobrenaturales femeninos seguramente no son casuales, sino que constituyen un reflejo de las acciones y de las expectativas asociadas al género femenino. Entre las diosas más veneradas del panteón maya estaba Ix Chel, "la del Arco iris", relacionada con las enfermedades y su curación. A ella también acudían para lograr partos sin complicaciones (Landa, 1966:58).

Otra función desempeñada por Ix Chel era la de los augurios, es decir su intervención para adivinar el futuro. Ha sido identificada como la poderosa diosa O y en el mes Zip (correspondiente a septiembre) se celebraba su fiesta (Landa 1966:93).

Como patrona de las tejedoras a veces era llamada Ix Chebel Yax y en ese sentido se le vinculaba con las arañas y con las tarántulas, pues estos animales producen sutiles telas como parte de su vivienda que les facilita la adquisición de alimento (Taube, 1992:103). Otra advocación relacionada con esta deidad era Ixtab, asociada con el suicidio.

En varias escenas de los pocos códices prehispánicos sobrevivientes al proceso de Conquista, colonización y evangelización, existen representaciones de esa mujer sagrada identificada como Ix Chel. Dista de ser una abuela bonachona. Aparece con garras en manos y pies, fiero aspecto y derramando grandes cantidades de agua. Su vestido puede llevar huesos cruzados y su tocado suele ser una serpiente. En tiempos posclásicos era importante congraciarse con ella para salir bien librado de tormentas e inundaciones.

Otro ámbito de acción ligado a esta diosa era el de nuestro satélite natural; encarnaba a la Luna, a la esposa del astro rey. Por esa razón también se le aplicaban varios títulos respetuosos como Nuestra Madre, Santa Madre, Señora y Abuela. Varios mitos ma-

yas refieren que la pareja original fue la del Sol y la Luna, pero un día ella engañó al Sol con Venus, su cuñado. Por esa razón entraron en conflicto; discutían y reñían, de modo que ocasionaban los eclipses. La conducta juguetona y licenciosa de la Luna era otra de sus características. Los cambios en las mareas y el efecto lunar sobre el desarrollo de los cultivos tampoco debió pasar desapercibido para los mayas antiguos. Esos fenómenos hoy claramente explicados seguramente formaban parte del portentoso quehacer de la deidad femenina.

UN NUEVO ORDEN, PERO TAMBIÉN ANDROCÉNTRICO

La llegada de los europeos a tierras mayas trajo consigo muchas prácticas del Viejo Mundo, incluso aquella relacionada con la desigualdad de trato entre hombres y mujeres. En consecuencia, los documentos novohispanos a los que frecuentemente acudimos fueron escritos por varones, con su correspondiente sesgo. En el caso concreto de una de las mejores fuentes históricas para el siglo XVI, la *Relación de las Cosas de Yucatán* (Landa, 1966), debemos agregar la visión de un personaje cuyos estudios de sacerdocio le prepararon para estar culturalmente dispuesto en contra de las mujeres. No obstante, el obispo Landa registró por escrito varios pasajes que proporcionan mucha luz en varios temas relacionados con el quehacer de las mujeres indígenas.

Varias de las actividades económicas importantes desarrolladas por las mujeres mayas, desde la obtención de alimentos para el núcleo familiar hasta los excedentes destinados al intercambio o incluso para el ahorro, están mencionadas en la cita siguiente:

> Crían aves de las suyas y las de Castilla para vender y para comer. Crían pájaros para su recreación y para las plumas, con las que hacen ropas galanas; y crían otros animales domésticos, de los cuales dan el pecho a los corzos, con lo que los crían tan mansos que no saben írseles al monte jamás, aunque los lleven y traigan por los montes y críen en ellos... Tienen costumbre de ayudarse unas a otras al hilar las telas, y páganse estos trabajos como sus maridos los de sus heredades... (Landa, 1966:57).

Pendiente de los aspectos religiosos, el fraile Landa también observó que:

> Eran muy devotas y santeras, y así tenían muchas devociones con sus ídolos, quemándoles de sus inciensos, ofreciéndoles dones de ropa de algodón, comidas, bebidas y teniendo ellas por oficio hacer las ofrendas de comidas y bebidas que en las fiestas de los indios ofrecían; pero con todo eso no tenían por costumbre derramar su sangre a los demonios, ni lo hacían jamás. Ni tampoco las dejaban llegar a los templos (cuando hacían) sacrificios, salvo en ciertas fiestas a las que admitían a ciertas viejas para la celebración (Landa, 1966:58).

A lo anterior debemos agregar otro párrafo que complementa la aportación económica de las mujeres mayas al tiempo que ilustra con amplitud su distinta y asimétrica participación en el contexto social:

> Son grandes trabajadoras y vividoras porque de ellas cuelgan los mayores y más trabajos de la sustentación de sus casas y educación de sus hijos y paga de sus tributos, y con todo eso, si es menester, llevan algunas veces carga mayor labrando y sembrando sus mantenimientos. Son la maravilla granjera, velando de noche el rato que de servir sus casas les queda, yendo a los mercados a comprar y vender sus cosillas (Landa, 1966:57).

La consulta de ésta y otras fuentes novohispanas permite ver que las principales actividades económicas de las mujeres peninsulares eran la apicultura (de ahí la vasta y afamada producción de

cera de Campeche, además de grandes cantidades de miel), las aves de corral y las mantas de algodón. Los elevados volúmenes de estos productos mencionados en diversas relaciones tributarias demuestran la relevante aportación de la mano de obra femenina durante el periodo virreinal.

A mediados del siglo XVI, las Ordenanzas de Tomás López (1552-1553) registraron la continuidad de la práctica de la poligamia: "...que todos los indios después de bautizados, que tuvieren muchas mugeres, las manifiesten al obispo o religiosos, que tienen su poder, que las doctrinan, para que ellos examinen, cual es su legítima muger y se la dén, y deje luego las otras".

También se exhiben costumbres indígenas, al parecer muy extendidas, en las que es evidente el trato diferencial de género: "Muchos caciques y principales, y otros indios, tienen muchas indias por esclavas, y las tienen por sus mancebas, y de ello resulta, que menosprecian sus mugeres y ofenden al matrimonio..." (*cfr.* Landa, 1966:209-210).

Otro párrafo similar brinda más información:

> ..que muchos de los naturales de esta dicha provincia, por cosas y precios que les dan, venden sus hijas y parientes y mugeres e indias que tienen de servicio, so color que son esclavas, para que otros se alcen con ellas, y otros son rufianes de sus mujeres, y las traen por los pueblos para ganar con ellas (Landa, 1966:214-215).

Las labores textiles continuaban siendo económicamente relevantes para la subsistencia indígena, pueblo antes sometido a un gobierno impositivo y ahora controlado por nuevas estructuras de poder no sólo culturalmente agresivas, sino también con una muy distinta ideología mercantilista:

> Porque el principal tributo de esta tierra eran mantas de algodón, y todo el trabajo de tejerlas, cargaba sobre las indias; que se diese orden aprendiesen los maceguales a tejer, para que ayudasen a sus mugeres a hacer el tributo, y vestidos necesarios para sus familias, o a lo menos, que algunos mozos solteros de los pueblos aprendiesen este oficio... (Landa, 1966:216).

La introducción de nuevos elementos y productos como el ganado porcino, el ganado bovino, el ganado caprino, la abeja europea, diferentes aves de corral (gansos, gallinas de Castilla, etc.) y otros cultivos, además de la aplicación de avances tecnológicos (torno de alfarero, vehículos con ruedas, uso de implementos metálicos, entre otros) agilizaron el trabajo de la población maya, pero en especial el de las mujeres, a lo largo de los siglos XVII y XVIII. No obstante, ello no cambió mucho las condiciones sociales, políticas o económicas de las mujeres indígenas.

A lo largo del proceso de transformación de estancias ganaderas o diversificadas en haciendas o fincas, las mujeres continuaron aportando su esfuerzo y su ingenio para la reproducción del núcleo familiar. En ellas siguió recayendo buena parte de la producción derivada de diversas actividades domésticas, tanto para subsistencia como para la obtención de excedentes con los cuales hacer frente a imprevistos (como enfermedades, accidentes, sequías) o con los cuales adquirir bienes de consumo ahora necesarios por su inserción en una esfera económica dominante.

Los cambios en la mentalidad y en las labores por ellas emprendidas parecen haber ocurrido a partir del siglo XX, en distintas décadas según la región con mayor o menor relación a centros urbanos. El ejemplo de los varones, la enseñanza primaria y los medios de difusión (durante muchos años la radio y después la televisión) facilitaron el acercamiento e integración paulatina de las mujeres al contexto nacional.

La construcción de carreteras, la creación de más centros educativos con más niveles escolares, las campañas de alfabetización (algunas ahora con docentes bilingües) y la cobertura de los medios

de comunicación masiva han sido factores decisivos en la promoción y aceptación de cambios en la vida de las mujeres mayas. A lo anterior, en años recientes debemos agregar la apertura de maquiladoras, en su mayoría textiles, en muchas comunidades peninsulares. Absorben buena cantidad de mano de obra femenina.

COMENTARIOS FINALES

En algunas de las ciudades más importantes creadas por la civilización maya existen registros de mujeres que ocuparon relevantes cargos políticos. Participaron activamente en las esferas política y religiosa de sus entidades y al mismo tiempo garantizaron la continuidad de líneas de parentesco específicas de acuerdo con sus intereses familiares. La transferencia hereditaria del poder político tuvo un fuerte bastión en algunas mujeres consideradas procedentes de linajes relacionados con las deidades. Así lo indican varios elementos arqueológicos que pueden considerarse como diagnósticos: las ofrendas asociadas a los entierros, la calidad de las tumbas, las representaciones femeninas en monumentos esculpidos, en vasijas polícromas o en pintura mural. Otro importante indicador del status político y económico de las mujeres son las referencias a su persona y objetos asociados en diversas inscripciones jeroglíficas.

Por lo que respecta a las mujeres del pueblo, éstas desempeñaron cabalmente su función como soporte de la vida familiar, promoviendo la reproducción económica y social de las comunidades prehispánicas. Al igual que los hombres, las mujeres del Mayab no desaparecieron al ocurrir la transformación de la sociedad del periodo Clásico. Vivieron también durante los últimos siglos previos al arribo de europeos al continente y después sobrevivieron al impactante y doloroso proceso de conquista y re-civilización, revitalizando su cultura en el seno familiar y manteniendo sus valores a pesar del predominio de la cultura occidental. En los

tiempos novohispanos las mujeres mayas continuaron su esforzada labor como compañeras, esposas, madres, abuelas o consejeras, apoyando el desarrollo de sus comunidades y el quehacer del género masculino.

En estos primeros años del siglo XXI, buen número de mujeres mayas atiende su hogar, a sus hijos y a su marido (elaboración de alimentos, lavado y planchado de ropa, aseo de trastes, enseñanza doméstica, principios de salud, primeros auxilios, relaciones humanas, etc.). Como si fuera poco lo anterior, muchas también acarrean agua, recogen leña, cuidan de la huerta familiar, de las abejas, de los animales domésticos y, en ocasiones, producen hamacas, conservas de fruta, ropa tradicional o bordan. También se dan tiempo para cuestiones religiosas como encender veladoras, participar en "novenas", rezar oraciones o el rosario y acudir al servicio religioso de su preferencia.

Su carga laboral en verdad es pesada y, no obstante, también hay quienes alimentan a las aves de corral, a los puercos y a los animales silvestres eventualmente capturados (venado, pecarí, coatí y aves diversas) por otros miembros de la familia. En otros momentos riegan y deshierban las plantas de ornato, de condimento y medicinales que suelen cultivar y de las cuales conocen nombres, aplicaciones y anécdotas diversas. Algunas incluso destinan un espacio de su patio para el *caanché* o almácigo, plataforma elevada en la que suelen tener cebollina, rábano, cilantro, perejil, varias especies de chile, jitomate, albahaca y ruda, entre otras. Las dimensiones de cada planta determinarán si más tarde son trasplantadas para su mejor desarrollo o bien si son cosechadas en el mismo lugar.

Algunas mujeres mayas de hoy han tenido la oportunidad de estudiar carreras universitarias, otras poseen un oficio o una preparación técnica; otras muchas cuentan con enseñanza media superior. Pocas de este último grupo conservan el vestido tradicional, pero por fortuna la mayoría habla con orgullo la lengua maya.

Las que tienen menos escolaridad oficialmente son registradas en los censos como si no trabajaran, pues la respuesta "dedicada al hogar" no hace justicia a lo mucho que logran. No cabe duda de que, como en siglos pasados, son verdaderas tiernas máquinas de trabajo poco apreciado y a todas luces productivo. Lo anterior permite explicar, en cierta medida y a pesar del tiempo transcurrido, la conservación de elementos y de valores culturales como el idioma maya, la cosmovisión, la medicina herbolaria, la gastronomía rural y esos trajes blancos y frescos con adornos florales en varios colores.

BIBLIOGRAFÍA

Benavides C., Antonio (1997), *Edzná. Una ciudad prehispánica de Campeche*, México, INAH, University of Pttsburgh.

Kaufmann, Carol (2000), "Sistine Chapel of the Early Maya", *National Geographic*, vol. 204 (6), Washington, pp. 72-77.

Landa, Diego de (1966), *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa.

Martin, Stephen y Nikolai Grube (2000), *Chronicle of the Maya Kings and Queens. Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*, London, Thames y Hudson.

Morley, Sylvanus G., George W. Brainerd y Robert J. Sharer (rev.) (1983), *The Ancient Maya*, Stanford, Stanford University Press.

Piña Chán, Román (1968), *Jaina. La casa en el agua*, México, INAH.

——— (1985), *Cultura y ciudades mayas de Campeche*, México, Editorial del Sureste.

Proskouriakoff, Tatiana (1994), *Historia maya*, México, Siglo XXI.

Popol Vuh, Las antiguas historias del quiché, Adrián Recinos (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

Schele, Linda y Peter Mathews (1991), "Royal Visits and Other Intersite Relationships Among the Classic Maya" en T. P. Culbert (ed.), *Classic Maya Political History*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 226-252.

Taube, Karl A. (1992), *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Studies in Precolumbian Art and Archaeology, núm. 32, Washington, Dumbarton Oaks.

LAS RELACIONES DE GÉNERO EN UN GRUPO DOMÉSTICO DE LAS PLANICIES YUCATECAS

MARCOS NOÉ POOL CAB Y HÉCTOR HERNÁNDEZ ÁLVAREZ

INTRODUCCIÓN

Una de las ideas que motivó la elaboración de este trabajo es el supuesto que considera a las mujeres como quienes tradicionalmente realizan el trabajo doméstico. En el registro arqueológico –al parecer– las actividades en las que están mejor representadas las mujeres mayas, son todas aquellas tareas que se realizan en el ámbito doméstico. Por otra parte, suponemos que a partir de sus representaciones en el registro arqueológico, los hombres realizan el trabajo público o las actividades fuera del hogar como la agricultura, la extracción de materias primas del monte o posiblemente el comercio.

Sin embargo, consideramos que el trabajo doméstico, tradicionalmente no reconocido como productor de vida social, entre los mayas, no se limitó al mantenimiento de los individuos y de los espacios domésticos mediante la realización de las labores propias. Las mujeres mayas eran las encargadas de poner en práctica estas estrategias mediante la supervisión de la mano de obra familiar, es decir, la gente que no formaba parte del proceso productivo a gran escala (niños, ancianos, adolescentes), pero que eran fundamentales en este micro nivel doméstico (Hernández, 2002).

El concepto de género es empleado aquí como una categoría socialmente construida que incluye los roles identidad, atribución

e ideología (Hill, 1998). El género comprende un sistema simbólico que estructura las relaciones sociales y económicas dentro de estos grupos y con respecto a la comunidad. Relacionado con la perspectiva de género, abordamos, entre otros temas, la problemática sobre la división sexual del trabajo en los grupos domésticos. De éstos, pretendemos contrastar la evidencia arqueológica, entierros, artefactos y espacios, del sitio Periférico-Cholul (Pool, 1997) revitalizándolo con el debate reciente sobre las relaciones de género y las tareas domésticas. La división de labores será abordada desde esta perspectiva buscando que ponga de manifiesto su naturaleza como principio que estructura y limita la organización del trabajo en cualquier sociedad. Además se incluyen otras perspectivas relacionadas con el género, el parentesco, el estatus y la sucesión.

Nuestro objetivo es despertar la conciencia de concebir una interpretación coherente con respecto a las relaciones de género y su presencia a nivel de los conjuntos domésticos de la época prehispánica. Es importante entonces identificar algunos aspectos sobre la división genérica del trabajo, el parentesco y los cambios ocurridos en la unidad doméstica (Estructura 1-A) del sitio Periférico-Cholul, para interpretar algunas de las relaciones de género, en sucesivas generaciones.

LOCALIZACIÓN Y DESCRIPCIÓN DEL SITIO

El sitio Periférico-Cholul se localiza al norte de la ciudad de Mérida. Es un complejo habitacional que forma parte de la periferia del sitio El Cerro, catalogado en el Atlas Arqueológico de Yucatán con la clave 16Q-d (4): 64 (*cfr.* Garza y Kurjack, 1980). En este sitio se han excavado restos materiales de los grupos domésticos. También se han encontrado los restos físicos de los individuos que formaron parte de estos grupos. Es por ello que mediante el estudio de los contextos funerarios, así como las evidencias cerámica, ósea y arquitectónica, pretendemos entender los diferentes papeles que jugaron las mujeres y hombres que vivieron en el sitio en estudio durante el periodo Clásico, específicamente entre 550/600 – 750/800 d.C.

La Estructura 1-A, –que es donde se obtuvo la muestra arqueológica para este estudio– era de planta rectangular, cuyas medidas fueron 14.50 m de largo por 6.10 de ancho. Estaba conformado por cuatro cuartos dispuestos en una crujía doble con dos cuartos laterales. Se orientaba al norte con 7° de desviación hacia el noreste. Esta estructura formaba parte de un grupo habitacional constituido por tres estructuras que delimitaban un patio central.

El cuarto 1 (oeste) presentaba en su interior dos banquetas adosadas en los extremos norte y sur, construidas con piedras en forma de lajas. La banqueta del lado norte estaba recubierta de estuco, y medía 2.10 m de largo por 1 de ancho y 0.40 m de altura. La banqueta del lado sur medía 1.50 m de largo por 0.90 de ancho y 0.15 m de alto dispuesto por una sola fila de piedras planas asentadas sobre el primer piso de estuco. Esta banqueta fue construida en un momento más temprano ya que se asentaba sobre el segundo nivel de piso. Debajo de la banqueta sur se encontró un fragmento de metate elaborado en basalto.

El cuarto 1 comunicaba al exterior a través de una entrada de 1.05 m de ancho que se encontraba en el lado oeste. En el exterior de este recinto se hallaron dos metates *in situ* cercanos a las esquinas norte y sur del mismo, lo que nos indica que en este sector probablemente se llevaron a cabo actividades domésticas. Dentro de este mismo cuarto fue hallado sobre el piso de estuco un pequeño metate de 25 cm de largo por 12 de ancho. Al norte y al este del cuarto 1 se encontraron, formando parte de los muros del basamento, tres metates reutilizados de grandes proporciones. Adosado al muro norte del basamento también se localizó un depósito de material de desecho (basurero) consistente en lascas de

sílex y de obsidiana y cientos de fragmentos de cerámica de todos los periodos de ocupación.

El cuarto 2 se orientaba al sur y medía 6.30 m de largo por 2.15 de ancho. Se comunicaba al exterior a través de un pórtico formado por tres entradas divididas por dos pilares de piedra de 1.10 m de ancho por 0.60 de grosor. Hacia el norte se comunicaba con el cuarto 3 a través de un acceso sencillo de 1.25 m de ancho. El cuarto 3 estaba ubicado al norte del cuarto 2, medía 6.10 m de largo por 2.25 de ancho. En su interior y adosado al muro norte se encontró una banqueta consistente en un macizo de mampostería que medía 1.80 m de largo por 1 de ancho y 0.35 m de alto.

El cuarto 4 formaba el costado oriente del edificio y al parecer fue adosado a los cuartos 2 y 3. Medía 5.90 m de largo por 2.75 de ancho. Se asentaba sobre un zócalo formado por piedras rectangulares planas que medían de 30 a 50 cm de largo por 15 a 20 cm de ancho. Entre este cuarto y los anteriores existió un espacio de 60 cm de ancho (posible área de almacenamiento). Posteriormente fue rellenado dando la apariencia —al momento de ser liberado—, de ser un muro de 1.70 m de ancho.

A juzgar por las características de los restos arquitectónicos que se encontraron *in situ*, este edificio manifiesta contemporaneidad con el tipo de arquitectura que vemos en el sitio de Dzibilchaltún localizado 15 km al norte de la ciudad de Mérida. Esta arquitectura se caracteriza por la colocación de bloques de piedras burdas y una gran cantidad de cuñas entre ellas, aunque también resalta el uso de piedras muy bien labradas (estilo Puuc) utilizadas como jambas. La utilización de jambas estilo Puuc se observó en el cuarto 4. En éste fueron localizadas *in situ* dos jambas que medían 0.90 m de largo por 0.35 m de ancho; delimitaban una entrada de 1.10 m de ancho en el lado este del cuarto comunicando con el exterior. En la Estructura 1-A se encontraron tres entradas clausuradas que comunicaban a los cuartos entre sí (Pool, 1997:29-33).

De acuerdo con los resultados del análisis cerámico podemos afirmar que el proceso de desarrollo de la Estructura 1-A ocurrió entre el final del Clásico temprano y durante la primera mitad del Clásico tardío. Representado por la faceta tardía del Complejo Yahalcab y las facetas 1 y 2 del Complejo Okinal (550/600-750/800 d.C). En todo este tiempo la estructura sufrió varias modificaciones observándose seis etapas constructivas que reflejan el ciclo de la vida y la historia del grupo doméstico que lo habitó (Pool, 1997:160-173).

LA ESTRUCTURA 1-A DEL SITIO PERIFÉRICO-CHOLUL COMO EVIDENCIA FÍSICA DE UN GRUPO DOMÉSTICO

El grupo doméstico es un concepto etnográfico que se refiere a las personas que utilizaron los artefactos, los elementos, el desecho y que los dejaron como testigos de su presencia y actividades en el contexto arqueológico de una unidad doméstica (habitacional). González (en Ashmore y Wilk, 1988:3) menciona que un grupo doméstico está definido por residencia común, cooperación económica y socialización de la descendencia. Dichas actividades están consideradas como estrechamente relacionadas. Desde el punto de vista arqueológico, Wilk y Rathje (1982) señalan que el grupo doméstico es el componente social más común de la subsistencia y se puede descomponer en tres elementos: 1) El social, es decir, los miembros y sus relaciones; 2) El material, por lo que respecta a las viviendas, áreas de actividad y posesiones; 3) El de comportamiento, es decir las actividades que el grupo realiza. Los elementos social y de comportamiento serán nuestro principal objeto de estudio. Estos elementos serán entendidos a partir de las relaciones de género percibidas a través de la asociación de materiales (elemento físico).

Los grupos domésticos también pueden estar conformados por varias unidades familiares. Sin embargo, también se da el

caso en que uno de ellos no está integrado únicamente por individuos vinculados a través del parentesco, como sucede en las residencias de élite, donde se tienen sirvientes. Los conjuntos familiares pueden afectar de manera importante la conformación de grupos domésticos.

En arqueología ha sido siempre importante saber identificar los grupos domésticos a partir de los vestigios materiales. Arqueológicamente las unidades habitacionales o domésticas se manifiestan a través de la concentración de elementos y artefactos arqueológicos. Ha sido con base en la asociación de artefactos –tales como cerámica utilitaria, manos de metates, metates–, áreas de desecho –como basureros– enterramientos y co-residencia, que ha sido identificada la Estructura 1-A del sitio el Cerro (o Periférico-Cholul) como la evidencia material de un grupo doméstico (Pool, 1997). Dentro de esta estructura y en los espacios circundantes –patio sur, norte y oeste– se realizaron aquellas actividades que han sido definidas como parte de la esfera doméstica (*cfr.* Ashmore y Wilk, 1988:6). Fue en estos espacios que tanto mujeres como hombres interactuaron. Pero las relaciones que se dieron entres éstos fueron variando en el transcurso del tiempo.

GÉNERO, GRUPOS DOMÉSTICOS Y ARQUEOLOGÍA

Los estudios arqueológicos más productivos con respecto a los grupos domésticos han contemplado el estudio del género. Las propuestas de análisis feministas, como el rechazo del androcentrismo y la crítica de la subordinación femenina, son temas muy importantes para comprender las relaciones sociales de los grupos humanos del pasado.

La idea de la subordinación de la mujer ha sido legitimada por su papel activo en la reproducción biológica y su mayor responsabilidad doméstica dentro de la división del trabajo. Por lo

tanto, la división sexual del trabajo ha sido hábilmente arreglada y convincentemente explicada: los hombres son fuertes, protectores dominantes que cazan animales; las mujeres son débiles, pasivas, limitadas por sus responsabilidades reproductivas y, por lo tanto, consignadas a recolectar plantas. Esta noción, sin embargo, es discutible. En el aspecto diacrónico, estas cuestiones se han formulado tradicionalmente sobre la base de la interacción entre la cambiante división sexual del trabajo, la organización de las relaciones de matrimonio y de parentesco y los cambios observados en el hogar (Moore, 1999:59-60).

La categoría analítica de la división sexual del trabajo permite conocer aspectos básicos en la conformación de los grupos domésticos como unidades de producción y reproducción sociocultural. Sin embargo, aunque las relaciones de producción y las relaciones de reproducción sean sistemas coexistentes, con influencias e interacciones mutuas, en la literatura antropológica se mantiene una separación artificial entre "la economía" y "la familia" (Moore, 1999:67). Por ejemplo, dentro de un grupo doméstico, los arreglos para la adquisición, el almacenaje, la preparación y el consumo de comida son esenciales al establecer relaciones de género. La comida no es meramente básica para la subsistencia, pues las prácticas que gobiernan su preparación y su consumo pueden convertirse en elementos altamente ritualizados y socialmente relevantes, sobre todo para las mujeres (Gilchrist, 1999:45).

Los estudios más recientes reemplazan sexo por género o unen los dos conceptos, resultando en términos como "división genérica del trabajo" y "división del trabajo por sexo/género" (Du, 2000:522). El principio de la categoría género es básico si consideramos que se basa en el hecho de que "los determinantes genéticos del comportamiento específico de cada sexo son los mismos para toda la especie, mientras que los determinantes adquiridos por educación varían y son moldeados o expresados de diversas ma-

neras según las sociedades" (Martin y Voorhies, 1978:12). Por lo tanto, no cabe duda que la organización y las relaciones de las unidades domésticas u hogares no deben darse por sentadas, sino que deben ser analizadas empírica e históricamente (Moore, 1999:79).

La arqueología maya ha comenzado a plantear problemáticas sobre la organización a nivel doméstico de las comunidades y su relación con algunas variables como el género y el estatus. Sabemos por ejemplo, que las relaciones de género –y aspectos como la producción– se vuelven multifacéticas en sociedades complejas a medida que el rango y la clase se mezclan con el género (y la edad) para definir los roles productivos y reproductivos. El cruzamiento de estas variables crea conjuntos de relaciones sociales altamente complejas en cacicazgos y Estados (Costin, 1996:114). En el área maya tenemos algunos ejemplos: en sitios primarios como Copán (Hendon, 1997) y Aguateca (Inomata, *et al.*, 2002) se demuestra que la eficiencia en el sistema organizativo de los grupos domésticos y la especialización lograda a través de la división sexual del trabajo, permitió a los mayas reproducir este tipo de organización en los niveles más altos de la estratificación social.

Definir los papeles en los cuales participaron las mujeres o los hombres debe ser un medio y no un fin en sí mismo. Lo importante es el proceso de visualizar quién es el responsable de determinadas acciones y cómo es que fueron llevadas a cabo, esto nos obliga a ser más explícitos en nuestra concepción sobre los componentes operacionales de la sociedad maya y las estructuras de género (Graham, 1991:470). Además, es necesario dejar claro que existen circunstancias en las que el género no necesariamente se refleja en la división sexual del trabajo, pero los valores de género están incluidos en las relaciones y los procesos, como la producción (Gilchrist, 1999:31), el parentesco y la organización de los grupos domésticos (Hendon, 1996).

RELACIONES DE GÉNERO EN EL CONTEXTO ARQUEOLÓGICO. ESTRUCTURA 1-A

En el siguiente apartado analizaremos la asociación de los entierros sexuados con las ofrendas funerarias y los cambios arquitectónicos de la Estructura 1-A a través del tiempo. La comprensión de estas asociaciones nos llevará a hacer inferencias sobre las diferencias conductuales y de estatus observados entre los hombres y mujeres que formaron parte del grupo doméstico en estudio. Los cambios arquitectónicos, así como los entierros asociados a ellos, fueron identificados gracias a ciertos rasgos como: tres niveles de pisos –entre los cuales se colocaron los entierros– arranques de muros asentados en estos diferentes niveles de piso, entradas clausuradas y vasijas asociadas.

En total se rescataron veintinueve individuos en treinta y dos cistas; los restos óseos obtenidos permitieron la identificación del sexo y la edad, nueve correspondieron a mujeres y trece a varones. La muestra arqueológica fue resultado de un rescate arqueológico realizado entre los años de 1994-1995 dirigido por el Arqlgo. José Huchim del INAH-Yuc. En este rescate participó el arqueólogo y físico Marcos Pool (coautor del presente ensayo). El análisis osteológico fue realizado por el antropólogo y físico José M. Arias L. del INAH-Yuc.

De las mujeres, cuatro fueron jóvenes, cuatro adultas y no fue posible determinar la edad de una. De los varones, seis eran jóvenes y siete adultos.

A continuación resumiremos el desarrollo arquitectónico de la Estructura 1-A en relación con los hombres y mujeres enterrados en cada una de sus etapas. Sólo tomaremos en cuenta –para los objetivos del trabajo– aquellos entierros cuyo sexo fue claramente identificado.

Etapa I. De la primera etapa de construcción únicamente se obtuvieron los restos de un piso de estuco que debió formar parte

de un basamento sobre el que se construyeron estructuras de material perecedero. Esto posiblemente se dio durante el Clásico temprano, en este momento fue depositado el entierro registrado con el número 12 colocado en el relleno del basamento y en donde posteriormente se construiría el cuarto núm. 3 de la Estructura 1-A.

Este entierro correspondió a una persona joven cuyo sexo no fue posible determinar. Asociado a éste se encontró un cajete tipo xanabá rojo (Complejo Yahalcab 100/300 - 600 d.C.). La presencia de esta vasija indica que el entierro 12 es el individuo que se asocia a un contexto más temprano en comparación a los otros entierros, sin embargo este entierro pudo haber sido depositado al final del Clásico temprano (faceta 1 del Complejo Okinal).

Etapa II. En esta etapa se amplió el basamento en su lado norte, y se depositó una ofrenda junto al muro de retención al inicio de su construcción. Esta ofrenda consistió en una olla tipo chuburná café. En esta misma etapa se depositaron, exterior al muro oeste, los entierros 1 y 2.

Los restos óseos encontrados correspondieron a un individuo adulto masculino, el cráneo del mismo correspondió al entierro 1 y el resto del cuerpo al entierro 2 (ver tabla 1).

Tabla 1

ENTIERROS DEPOSITADOS EN LA ETAPA II DE LA ESTRUCTURA 1-A

Varones	*Posición*	*Ubicación*	*Tipo de ofrenda*
Entierro 1	No identificado	Exterior muro 0	Cajete tipo Buctzotz inciso
	decúbito dorsal		
Entierro 2	Extendido	Exterior muro 0	Cajete tipo Chuburná café
			Cajete tipo Chuburná café

Quizá en este momento existió alguna construcción de material perecedero pues se encontró parte de un piso de estuco. Una ofrenda se depositó en el basamento que incluyó al entierro 23 cuyos huesos del cráneo fueron encontrados dentro de una olla tipo chuburná café y asociado a ésta se encontró un cajete del mismo tipo. Lo interesante de esto es que el entierro 23 no fue depositado en cista. Lo erosionado de los huesos impidió identificar la edad y el sexo de este individuo. Este mismo entierro fue acompañado por dos cuentas de caracol, un diente de mamífero que presentaba una perforación y cinco navajillas de obsidiana gris veteada.

Etapa III. Durante la tercera etapa se construyeron los cuartos 1 y 3 orientados al oeste y norte respectivamente, las paredes fueron hechas de mampostería y el techo de materiales perecederos. Los accesos de estos cuartos al exterior fueron muy amplios.

En la etapa III fueron depositados los entierros 10 (hombre joven) y 22 (hombre joven) al este del cuarto; los entierros 11 (hombre joven) y 24 (no identificado) debajo de dicho cuarto, y el entierro 19 (mujer joven) debajo del cuarto 1. Los entierros 10 y 22 correspondieron a individuos jóvenes masculinos, la diferencia principal entre ellos fue que el primero manifestó deformación craneana y mutilación dentaria, no así el segundo.

Tabla 2

ENTIERROS DEPOSITADOS EN LA ETAPA III DE LA ESTRUCTURA 1-A

			1 pectoral de concha
Entierro 10	No identificados	Cuarto 4	1 cajete tipo Chuburná café 1 vaso tipo Chocholá modelado incompleto 3 navajillas de obsidiana gris
Entierro 11	Decúbito dorsal extendido	Cuarto 3	1 cajete tipo Chemax N/P 1 cajete tipo Chemax N/P 1 cajete tipo Ticul Pizarra delgada 1 venenera tipo Dzitya negro 1 olla tipo Maxcanú ante 1 hueso largo labrado (bastón de ¿mando?)

Continuación...

			1 pectoral de concha 1 orejera de jadeíta 2 cuentas circulares de jadeíta 1 cuenta de coral 1 cuenta de caracol
Entierro 22	Decúbito lateral derecho flexionado	Cuarto 4	1 plato trípode tipo Baca rojo 1 olla tipo Chuburná café 1 pectoral de concha 1 cuenta tubular de jadeíta 1 cajete cidra compuesto
Mujeres Entierro 19	*Posición* No identificado	*Ubicación* Cuarto 1	*Tipo de ofrenda* 1 cajete trípode tipo Say pizarra 1 cajete trípode Buctzotz inciso 1 cajete tipo Dzityá negro

El cráneo del entierro 10 fue cubierto por un cajete tipo chuburná café y asociado al mismo se encontró un vaso fragmentado incompleto tipo chocholá modelado y tres navajillas de obsidiana gris. El cráneo del entierro 22, por su parte, fue depositado dentro de una olla tipo chuburná café tal como sucedió con el entierro 23. Sobre la olla y sirviendo como tapa, fue colocado un plato tipo baca rojo. Asociado a este entierro también se encontró un cajete del tipo cidra compuesto, un pectoral de concha de caracol y una cuenta tubular de jadeíta (ver tabla 2).

El entierro 11 del cuarto 3 correspondió también a un individuo joven del sexo masculino que presentaba mutilación dentaria. Las cinco vasijas asociadas y depositadas como ofrendas correspondieron al Complejo Okinal (facetas 1 y 2). Como ofrendas al entierro 11 fueron depositados diversos accesorios ornamentales que indican que este individuo gozó de un estatus importante en comparación con los otros. Las ofrendas incluyeron un pectoral de concha, una orejera y dos cuentas de jadeíta, una cuenta de

caracol, otra de coral y un elemento de hueso labrado que posiblemente se trate de un bastón de mando.

El entierro 19 del cuarto 1 correspondió a una mujer joven que presentaba deformación craneana del tipo tabular oblicuo. Una de las vasijas asociada y depositada como ofrenda correspondió a la faceta 1 del Complejo Okinal y dos más a las facetas 1 y 2. Se encontraron además seis cuentas de jadeíta que formaron parte de un collar.

Etapa IV. En este momento fue construida una habitación en el lado este con dimensiones similares al cuarto 1, en el lado oeste. Éste fue edificado sobre los entierros 10, 22 y 23 depositados en las etapas anteriores, que comunicaba al exterior a través de un amplio acceso, con el cuarto 2 y con el patio norte mediante dos entradas que posteriormente fueron clausuradas.

Entre las etapas III y IV se depositaron los entierros 9 y 18. El primero de ellos fue depositado en el cuarto 3 y correspondió a un entierro múltiple en el que se encontraron dos hombres adultos y una mujer joven. Los hombres adultos fueron registrados como los entierros 9a y 9b y la mujer joven como la 9c. Aunque se considera al entierro 9 (múltiple) en la etapa IV es muy probable que los individuos correspondieran a esta etapa, registrados en realidad como 9b y 9c, hombre y mujer respectivamente. Dada la verticalidad en la que fueron depositados los entierros y su asociación con las vasijas ofrendadas, estos dos entierros parecen ser anteriores al entierro 9a. Este último fue depositado en una etapa posterior y tal vez tuvo que ver con la construcción de una banqueta de mampostería en el mismo cuarto.

El entierro 9b fue uno de los más ricos; en éste se encontró una ofrenda que consistía en cuatro cajetes, un vaso de cerámica, un macerador de piedra, una figura de cerámica en color negro representando a un mono y un malacate de coral. El 9c, depositado debajo del 9b, tuvo un ajuar menos rico que consistió en un

pectoral de concha nácar y un cajete del tipo Chemax Negro sobre Pizarra (facetas 1 y 2 del Complejo Okinal).

Por otra parte, el entierro 18, depositado en el cuarto 2, correspondió a una mujer cuya edad no fue posible determinar. Asociado a dicho entierro se encontraron un vaso tipo Chicxulub Inciso, un cajete tipo Chemax Negro sobre Pizarra, otro del tipo Say Pizarra todos del Complejo Okinal (facetas 1 y 2), y de una cuenta tubular de estuco (ver tabla 3).

Tabla 3
ENTIERROS DEPOSITADOS EN LA ETAPA IV DE LA ESTRUCTURA 1-A

Varones	*Posición*	*Ubicación*	*Tipo de ofrenda*
Entierro 9b	Decúbito dorsal extendido	Cuarto 3	1 cajete Dzilam naranja acanalado 1 cajete tipo K'inich naranja 1 cajete Dzibical negro/naranja 1 vaso tipo Expedz inciso 1 cajete tipo Chemax N/P 1 macerador de piedra 1 figura cerámica (mono) 1 malacate de coral
Mujeres	*Posición*	*Ubicación*	*Tipo de ofrenda*
Entierro 9c	Decúbito lateral derecho	Cuarto 3	1 cajete trípode tipo Chemax N/P 1 pectoral de concha nácar
Entierro 18	Flexionado no identificado	Cuarto 2	1 cajete trípode Chemax N/P 1 vaso Chicxulub inciso 1 cajete tipo Say pizarra 1 cuenta tubular de estuco

Etapa V. En ésta se destruyó el cuarto este y se edificó otro de mayores proporciones con acceso por el lado oriente. Este nuevo cuarto (número 4) se asentó sobre un zócalo de piedras planas. Las jambas variaron en comparación con la de los otros recintos, ya que en lugar de utilizar rocas irregulares se utilizaron piedras rectangulares bien labradas estilo Puuc. El cuarto número 4 estuvo separado del resto del edificio por un pasillo de 0.60 m de ancho. Esta área comunicaba a través de una entrada con el cuarto 2.

A este periodo corresponden varios entierros en los cuartos 2, 3 y 4. En el cuarto 2 fueron depositados los entierros 15 y 16. El número 15 correspondió a una mujer adulta que presentaba mutilación dentaria. Como ofrenda a ésta fueron depositadas dos cuentas de jadeíta y tres cajetes correspondientes al Complejo Okinal, dos de los cuales se asociaron a la faceta 1 y uno más a las facetas 1 y 2. Por su parte, el 16 correspondió a un hombre joven que solamente tuvo como ofrenda un cajete tipo Chemax Negro sobre Pizarra del Complejo Okinal (facetas 1 y 2), el cual cubría el cráneo.

En el cuarto 3 se depositaron otros dos entierros, 13 y 14. Ambos correspondieron a mujeres jóvenes. En el entierro 13 se localizaron como ofrenda cuatro cajetes correspondientes al Complejo Okinal; de éstos, uno se asocia a la faceta 1, dos a las facetas 1 y 2 y uno más a la faceta 3. En el entierro 14 no se encontró ofrenda asociada, pero sí presentaba mutilación dentaria.

En el cuarto 4 antes de la construcción del espacio que lo dividió de los número 2 y 3, fueron depositados los entierros 20 y 21. El primero correspondió a una mujer joven, mientras que del segundo no fue posible determinar su edad y sexo, aunque presentó dos agujas de hueso. Ambos entierros han sido fechados para el Complejo Okinal (facetas 1 y 2).

La gran cantidad de individuos enterrados provocó la construcción de otro piso de estuco ya que el anterior estuvo completamente deteriorado, después de lo cual los cuartos de la Estructura 1-A sufrieron varias modificaciones internas.

Tabla 4

ENTIERROS DEPOSITADOS EN LA ETAPA V DE LA ESTRUCTURA 1-A

Varones	*Posición*	*Ubicación*	*Tipo de ofrenda*
	Decúbito lateral derecho flexionado	Cuarto 2	1 cajete trípode tipo Chemax
Mujeres	*Posición*	*Ubicación*	*Tipo de ofrenda*
Entierro 13	No identificado	Cuarto 3	1 cajete trípode tipo Chemax N/P 1 cajete tipo Haabin Gubiado inciso
Entierro 14	Decúbito lateral derecho flexionado	Cuarto 3	
Entierro 15	Decúbito dorsal extendido	Cuarto 2	1 cajete trípode tipo Chemax N/P 1 cajete tipo Kanachén negro 1 cajete Chicxulub inciso 1 cuenta circular de jadeíta 1 cuenta oval de jadeíta
Entierro 20	Decúbito lateral derecho flexionado	Cuarto 4	1 cajete tipo Chemax negro/pizarra 1 vaso tipo Guayacán compuesto

Etapa VI. En esta última etapa se sustituyeron los techos de palma de los cuartos 1, 2 y 3 por bóvedas saledizas elaboradas con lajas toscamente labradas y cortadas, sin embargo, el cuarto 4 continuó siendo de techo perecedero. Los cambios en la techumbre originaron modificaciones en los paramentos quedando bloqueadas las entradas que conectaban los cuartos 1, 2 y 3. Los amplios accesos que comunicaban el cuarto 1 con el exterior y el cuarto 2 con el 3 son reducidos, el primero a una entrada de apenas 0.96 m y el segundo a un acceso de 1.30 m de ancho. En este momento también es construido el pórtico que vincularía el cuarto 2 con el exterior y colocado una banqueta de mampostería en el cuarto 3, así como la banqueta norte del cuarto 1. Fue en esta misma etapa (antes o después de estas modificaciones) que fueron enterrados varios individuos en el interior de los cuartos 1, 2 y 3.

En el cuarto 1 fue colocado el entierro 7, éste correspondió a un hombre adulto sin ofrenda asociada (ver tabla 5).

En el cuarto 2 se depositaron los entierros 8 y 17. El 8 fue múltiple y en él se depositaron tres hombres (un joven y dos adultos) y una mujer adulta. El 8a correspondió a un hombre adulto que tenía como ofrenda una cuenta circular de concha y dos cajetes del tipo Chemax Negro sobre Pizarra (facetas 1 y 2 del Complejo Okinal).

El entierro 8b correspondió a un hombre joven al cual se le colocó como ofrenda un cajete fragmentado del tipo Yalcox Negro (faceta 1 del Complejo Okinal). El 8c perteneció a una mujer adulta con un vaso tipo Caribe Inciso (faceta 1 del Complejo Okinal) como ofrenda. Lo interesante de este entierro es que no se encontró el fémur derecho y apareció asociado a una figura antropomorfa de estuco que fue colocada a la altura del sacro. Dicha figura tenía la cabeza desprendida y sólo cuatro dedos en la mano derecha; fue depositada a la altura del cráneo. El entierro 8d correspondió a un hombre adulto sin ofrendas asociadas. De estos cuatro individuos, los tres hombres tenían mutilación dentaria, la mujer no.

El entierro 17, por su parte, correspondió a un hombre joven cuyos restos óseos se encontraron en buen estado de conservación. Asociado a dicho entierro se encontró un pectoral de concha, dos agujas de hueso, una venenera tipo chicxulub inciso, un vaso tipo chablekal gris y un cajete tipo chemax negro sobre pizarra, todos estos tipos cerámicos pertenecientes al Complejo Okinal del Clásico tardío.

Posiblemente durante esta etapa fue abierta nuevamente la cista 14 y depositado el entierro 9a. La riqueza de las ofrendas de este entierro hace pensar que se trataba de un personaje importante que gozaba de un alto estatus social. Esta idea que es sugerida por la presencia de un vaso tipo zacatel crema policromo que tiene dibujado en sus paredes una estera o pop. Este sím-

bolo representa don o mando y varios autores están de acuerdo en que la estera era colocada precisamente sobre las banquetas que servían como tronos en donde se sentaban los jefes de familia. Además, la sola posesión de este vaso importado, tal vez de Guatemala vía Campeche, nos está indicando que este individuo tenía acceso a productos considerados de élite: un pectoral con rostro antropomorfo, dos orejeras y una cuenta, todos ellos de jadeíta.

Por lo anterior, y por la posición que guardaba en relación con los otros entierros y su ubicación en la estructura, nos hace pensar que el macizo de mampostería (banqueta) adosado a la pared posterior del cuarto 3 fue el trono de este individuo. Con respecto a esto último es importante mencionar que en el Petén durante el Clásico tardío aparecen vasijas policromas con motivos decorativos en el que se representa a gobernantes o principales de linajes sentados en bancos/tronos (Bardsley, 1996:197).

En el patio de la Estructura 1-A fueron también depositados varios entierros. Algunos de los cuales fueron saqueados desde la época prehispánica o removidos a otras cistas ya que en varias de éstas solamente se encontraron algunas vasijas fragmentadas. Otra posible explicación es que simplemente los restos óseos se deterioraron a través del tiempo. El entierro 3 depositado al sur del basamento correspondió a una mujer adulta asociada a un cajete tipo Chuburná Café y a un vaso tipo Ticul Pizarra Delgada. Sin embargo, por encontrarse en el relleno del basamento no fue posible identificar a qué etapa o etapas correspondieron.

La cantidad y calidad de las ofrendas asociadas a los entierros de hombres varían significativamente en relación con las de las mujeres, esto puede ser un indicador de que existían jerarquías entre los géneros. Llaman primeramente la atención los dos entierros múltiples: el entierro 8 colocado en el cuarto 2, y el entierro 9 colocado en el cuarto 3. Estos dos entierros fueron de los más ricos en ofrendas, sobre todo el 9.

Tabla 5

ENTIERROS DEPOSITADOS EN LA ETAPA VI DE LA ESTRUCTURA 1-A

Varones	*Posición*	*Ubicación*	*Tipo de ofrenda*
Entierro 7		Cuarto 1	
Entierro 8	Decúbito dorsal extendido	Cuarto 2	2 cajetes trípodes tipo Chemax N/P 1 cuenta de concha
Entierro 8b	Decúbito lateral derecho flexionado	Cuarto 2	2 cajetes tipo Yalcox negro
Entierro 8d	No identificado	Cuarto 2	
Entierro 9a	Decúbito ventral extendido	Cuarto 3	3 cajetes trípodes tipo Muna pizarra 1 vaso tipo Zacatel crema policromo 1 venenera tipo Chemax N/P 1 cajete tipo Ticul pizarra delgada 1 colmillo de mamífero 1 cuenta tubular de jadeíta 2 orejeras de jadeíta 1 pectoral con rostro antropomorfo de jadeíta
Entierro 17	Decúbito dorsal extendido	Cuarto 2	1 cajete trípode Chemax N/P 1 venenera tipo Chicxulub inciso 1 vaso cilíndrico Chablekal gris fino 1 pectoral de concha 2 agujas de hueso
Mujeres	*Decúbito*	*Ubicación*	*Tipo de ofrenda*
Entierro 8c	lateral derecho flexionado	Cuarto 2	1 vaso cilíndrico tipo Caribe inciso 1 figura antropomorfa de estuco

Como mencionamos antes, los individuos depositados en el entierro 8 fueron dos varones adultos, un varón joven y una mujer adulta, encontrándose mutilación dentaria en los varones. De todos estos individuos, el entierro 8a (hombre adulto), resultó ser

el más importante ya que tuvo la mayor cantidad de ofrendas. Por otra parte, fue el único que varió en posición ya que se colocó en decúbito dorsal extendido. De los restantes, dos de los entierros fueron depositados en decúbito lateral derecho flexionado y en uno no fue posible apreciar su posición.

En el entierro 9, también múltiple, fueron colocados dos varones adultos y una mujer joven. Entre éstos también se observó una importante diferenciación social, ya que el entierro 9a fue el más rico en ofrendas no sólo entre estos tres, sino de todos los individuos enterrados en la Estructura 1-A. El entierro 9a fue depositado en posición decúbito ventral extendido demostrando aún en su colocación una diferenciación importante con respecto a los demás entierros. Además fue uno de los dos entierros que presentan deformación craneana. Llama la atención que en estos dos entierros múltiples siempre se encontró una mujer, las dos colocadas en la misma posición (decúbito lateral derecho flexionado).

En los entierros 17 (varón joven) y 21 (sexo y edad no discernibles) se encontraron en sus ofrendas dos agujas de hueso. El entierro 6 que fue depositado en el derrumbe después de que la estructura se abandonó, tenía como ofrenda una mano de metate. Este tipo de implemento comúnmente se ha relacionado con la molienda de maíz (Maldonado, 1995).

INTERPRETACIÓN DE LOS DATOS

1. Relaciones de género y labores domésticas

En esta muestra resultó significativa la diferencia cuantitativa y cualitativa de algunas ofrendas. En un estudio sobre entierros mayas de todos los periodos, realizado por Pyburn y Rathje (en Pyburn, 2004:226), se encontró que había algunas diferencias en la forma que se trataba a los hombres y las mujeres, tal y como observamos en los entierros del grupo doméstico de la Estructura 1-A. Con

respecto a las atribuciones de artefactos, hay evidencia que podría corroborar la idea anterior. En un trabajo sobre entierros de Lamanai y Altun Ha (Fekete en Pyburn, 2004), las únicas dos manos de metate encontradas en contextos funerarios aparecieron en tumbas masculinas; artefactos líticos y malacates se encontraron distribuidos en entierros de ambos sexos. Parece que las relaciones artefactos ofrendados-individuos enterrados, tampoco presentan una mayor diferencia de género, pero quizás sí por su riqueza. Por lo tanto, las ofrendas que acompañaban a los cuerpos de los individuos depositados en la Estructura 1-A nos podrían sugerir la existencia de relaciones jerárquicas entre los géneros.

En las primeras etapas (I y II) del asentamiento se encontraron entierros en el extremo oeste del basamento sobre el que posteriormente se construiría la Estructura 1-A, 1-B y 1-C. Posiblemente se trataba de un grupo doméstico pequeño que vivía sobre este basamento en casas de materiales perecederos. Lo único que tenemos claro es que el lado oeste de la plataforma y posteriormente de la Estructura 1-A se constituyó como un área de actividad doméstica importante desde estas primeras etapas.

En el muro del basamento se encontraron como piedras reutilizadas tres metates desgastados que posiblemente estuvieron en uso desde estas etapas hasta su desecho. Consideramos que las actividades domésticas se llevaban a cabo en la zona noroeste de la Estructura 1-A, ya que se encontraron los metates reutilizados. Correspondiendo a etapas posteriores se encontraron —relacionadas con el cuarto 1— tres metates ápodos de caliza, dos afuera del cuarto y uno dentro sobre el piso. También se descubrió un fragmento de un metate tipo losa de basalto y concentraciones de desechos, —posiblemente orgánicos—, cerámica y restos de lítica en el costado norte de la plataforma. De acuerdo con la información comparativa de las áreas de actividad doméstica, es muy probable que esta área estuviera siendo utilizada por una(s) mujer(es) para la molienda y la preparación de alimentos y bebidas.

No hay que olvidar que marcadores importantes como edificios también establecen y hacen visible la identidad social a través de la conmemoración de personajes importantes, grupos de personas famosas, eventos e ideas por medio de la construcción misma de las casas y los rituales que se realizan en ella (Hendon, 2003). En el sitio Periférico-Cholul, en la etapa III, se comienza a construir la estructura doméstica principal (Estructura 1-A) donde destaca el entierro 19 en el cuarto 1. Es una mujer joven que presenta deformación craneana, mutilación dentaria y como ofrenda tres cajetes y seis cuentas de jadeíta, relacionada con el área principal de las labores domésticas previamente señaladas. Posiblemente haya sido la encargada de realizar las labores domésticas del grupo en esta etapa.

El entierro 9b depositado en la etapa IV, es de particular importancia ya que su ofrenda está constituida por cinco vasijas de cerámica y un macerador de piedra, una figura de cerámica representando un mono y un malacate de coral. Esta diversidad y la particularidad de las ofrendas nos sugiere que posiblemente se trata de un personaje importante que dirigió al grupo doméstico desde el cuarto 3. Los artefactos asociados y la ubicación de su entierro en el cuarto central de la Estructura 1-A, podrían identificarlo como un artista/escribano maya (ver Inomata, *et al.*, 2002).

La relación entre el hombre adulto (9b) y la mujer joven (9c) en la etapa IV, pudiera hablarnos de alianza matrimonial. El hombre era un escriba y la mujer pudo dedicarse a las labores domésticas. A ésta le depositaron como ofrendas vasijas de carácter culinario (ver tabla 3).

En la última etapa (VI), se encuentra el entierro 8c que es la única mujer representada en la muestra de la etapa VI. Presenta una figurilla antropomorfa de estuco con la cabeza desprendida y los restos de la mujer carecen del fémur derecho. Es evidente la asociación entre las características manifestadas en la figura y la mujer enterrada ya que la figura de estuco presenta sólo cuatro

dedos en la mano derecha. Tal vez esté representando rituales de extracción de huesos en restos femeninos. Fuentes coloniales indican que hubo extracción de huesos femeninos como reliquias para los guerreros (principalmente dedos de las mujeres muertas en parto).

Finalmente, el entierro 17 (varón joven) presentó dentro de sus ofrendas dos agujas de hueso posiblemente relacionadas con la manufactura de productos de fibra o la manufactura de redes.

2. *Género y relaciones de parentesco*

El modelo que más se ha manejado para entender a los grupos residenciales es que éstos estuvieron conformados por familias extensas. Es probable que en nuestro caso de estudio, diferentes familias nucleares vivieron alrededor de la Estructura 1-A y que los entierros encontrados debajo de la misma hayan sido miembros de éstas. Es importante tener en cuenta que aunque la composición de un hogar se basa en vínculos de parentesco y de matrimonio, no necesariamente están conformados por unidades familiares (Moore, 1999:74).

No pretendemos considerar que todos los individuos del grupo doméstico de la Estructura 1-A fueron parientes consanguíneos. Sin embargo, entre ciertos individuos enterrados en la Estructura 1-A se detectaron datos que nos hacen suponer que hubo relaciones de parentesco, además que era un grupo al parecer endógamo (Pool, 2003:155-156).

Existen diferentes rasgos que nos permiten inferir que existió cierta relación de parentesco consanguíneo cuando menos en dos de los individuos enterrados. En primer lugar en el entierro 10 (varón joven) —depositado en el cuarto 4—, fue encontrado parte de un vaso tipo chocholá modelado, representando aproximadamente 60% del total de la vasija. Tenía decorado en su exterior a un individuo en posición sedente. El otro 40% del vaso y que no

presentaba decoración fue encontrado en el entierro 20 (mujer joven) depositado en el mismo cuarto. Por sí sólo este dato no nos dice nada con respecto a tal relación, sin embargo, los análisis realizados en laboratorio a los restos óseos arrojaron los siguientes resultados: el entierro 10 presentó una anomalía denominada *spondilitis anquilosante* en dos vértebras dorsales (Arias, 1996, comunicación personal). Otra anomalía que presentaba el entierro 10 es la llamada *hiperostosis porótica* manifestada en los huesos del cráneo y que está relacionada con anemia hereditaria (Civera, 1986:338).

La *spondilitis anquilosante* se presenta en grupos humanos con endogamia intensa y la hiperostosis porótica está relacionada con la anemia hereditaria (Arias en Pool, 1997). Estas enfermedades asociadas al hecho de que los entierros 10 y 20 compartieron la misma vasija pueden estar indicando que el hombre joven del entierro 10 y la mujer joven del entierro 20 posiblemente estaban emparentados consanguíneamente (tal vez hermanos). Otra posible explicación es que entre estos individuos existió una relación de matrimonio. Cualquiera que sea la explicación, ambas responden al hecho de haber encontrado fragmentos de la misma vasija en dos entierros diferentes (Pool, 1997:156).

Otro dato es el que nos ofrece el entierro 17, hombre depositado en el cuarto 2 en la etapa VI. Este individuo al parecer padeció de osteoartritis, enfermedad que puede ser ocasionada por factores genéticos (Arias y Pool, 2003; Huchim y Pool, 1995; Steinbock, 1976).

3. Género y sucesión de estatus

A partir de la tercera etapa de crecimiento, cuando la Estructura 1-A se empezó a constituir como tal, los cuatro entierros más ricos en ofrendas se encontraron asociados cada uno a las cuatro etapas de crecimiento siguientes. Estos datos nos permiten inferir que

tales individuos fueron los principales jefes (o cabezas) de este grupo doméstico, mismos que provocaron modificaciones arquitectónicas sucesivas a la Estructura 1-A (ver tabla 6).

Tabla 6
RELACIÓN DE LOS ENTIERROS EN LA ESTRUCTURA 1-A
(EN NEGRILLAS SE IDENTIFICAN LOS INDIVIDUOS MÁS IMPORTANTES DE CADA ETAPA)

Etapas de crecimiento	*Número de entierro*
I	12
II	1, 2 y 23
III	10, **11**, 22, 24 y 19
IV	**9b**, 9c y 18
V	13, 14, **15**, 16, 20 y 21
VI	7, 8a, 8b, 8c, 8d, **9a** y 17

La línea de sucesión en la Estructura 1-A fue la siguiente: en la etapa III el entierro principal (entierro 11) correspondió a un varón joven, en la etapa IV el individuo principal (entierro 9b) correspondió a un varón adulto, en la etapa V el entierro principal (entierro 15) correspondió a una mujer adulta, mientras que en la etapa VI el entierro principal (entierro 9a) correspondió nuevamente a un varón adulto (ver tabla 7).

Tabla 7
LÍNEA DE SUCESIÓN EN LA ESTRUCTURA 1-A

Etapa	*Sexo*	*Entierro*
VI	Varón adulto	9a
V	Mujer adulta	15
IV	Varón adulto	9b
III	Varón joven	11

La línea de sucesión en el grupo doméstico del sitio Periférico-Cholul no es ni patrilineal ni matrilineal, pues se observa que en la etapa V una mujer ocupó también el estatus más importante del grupo. Si la asociación edad/sexo-ofrenda nos está indicando la importancia que los individuos gozaron dentro del grupo doméstico, es posible que estemos viendo una variación en la estructura interna del grupo a través del tiempo.

No existe una relación en cuanto a edad y sexo se refiere con los individuos más importantes (o jefes de grupo), en cambio sí se observa cierta relación entre estos individuos y los demás entierros depositados en la misma etapa. Así, tenemos que en la etapa III no es extraño que un varón joven sea el más importante ya que de cinco entierros relacionados en esta etapa cuatro fueron jóvenes, tres varones y una mujer, el entierro restante correspondió a un varón adulto (Pool, 1997:176).

En la etapa V se da una relación semejante a la observada en la etapa III sólo que ahora entre el sexo femenino. De seis entierros asociados a la etapa V, cuatro correspondieron a mujeres y como se ha dicho el entierro más importante correspondió a una mujer adulta. En las etapas IV y VI se observa un dominio de los varones adultos. Resulta difícil explicar esta variación, sin embargo, es claro que en esta línea de sucesión el sexo no fue lo importante. Lo mismo un hombre que una mujer podía ocupar el cargo (¿liderazgo?) de cabeza o jefe del grupo doméstico. No vemos como tradicionalmente se esperaría ninguna línea patrilineal pura o matrilineal, ya que en cualquiera de estos dos sistemas, el sexo del individuo es importante para conservar una línea de sucesión descendente.

El incremento en la atención a los temas de género en la arqueología de los grupos domésticos ha mostrado la diversidad de las experiencias pasadas basadas en el género. De igual manera, muestra cómo éste se intersecta con otras identidades tales como el estatus, la edad y la ocupación (Robin, 2003:325).

En el ámbito público del poder político maya las mujeres y los hombres podían tomar parte de manera igualitaria. Según Cash (1998) en los altos niveles de la sociedad, los dos géneros fueron representados con igualdad tanto de poder como de derechos. En el sitio Periférico-Cholul también existe evidencia de que en la esfera doméstica la función política principal lo mismo pudo ser desempeñada por hombres o por mujeres. Es muy probable –en el caso de los mayas del Clásico– que ciertos modelos de organización sociopolítica practicados en altos niveles, también se hayan empleado en otras esferas sociales. Sobre todo en grupos que –como la gente común– manifiestan haber alcanzado cierto grado de desarrollo social y económico (tal como sucedió en nuestro grupo de estudio). Tenemos el ejemplo de la "corte" que puede ser vista como el grupo doméstico del gobernante. Los patrones de interacción en las cortes reales son similares a los patrones de interacción en otros grupos domésticos de nobles de bajo estatus o de gente común (Robin, 2003:223).

Según McAnany y Planck (2001) no existe evidencia directa de la participación femenina en la sucesión de líderes para el nivel del conjunto habitacional (McAnany y Planck, 2001:97). A partir de nuestra investigación, negamos este supuesto pues como ya demostramos, las mujeres pudieron participar en la sucesión.

4. *Diferenciación* post mórtem *entre géneros*

En cuanto a la posición de los entierros, el decúbito lateral derecho flexionado fue el más representativo con nueve, el decúbito dorsal extendido con siete y el decúbito ventral extendido con uno. El decúbito dorsal extendido se relacionó más con los varones pues se presentó en cinco casos y sólo dos en mujeres. El decúbito lateral derecho flexionado estuvo más relacionado con las mujeres (cuatro mujeres, tres hombres y dos no discernibles). ¿La posición de los entierros quizás tiene que ver

con la diferenciación sexual? Tal vez también con estatus, ya que la mujer que ocupó el cargo político principal en la etapa V, fue colocada en una posición diferente a las otras mujeres. Fue colocada en decúbito dorsal extendida, posición que se relacionó más con los varones.

Llama la atención el entierro 9a (varón adulto) ya que fue el individuo con mayor riqueza funeraria. El estatus social de este individuo no únicamente se diferenció por sus ofrendas, también por la posición en el que fue enterrado, esto es en decúbito ventral extendido. Fue el único entierro que presentó esta posición.

Por otra parte, resulta interesante mencionar que de los cuatro personajes más importantes en todas las etapas de crecimiento de la Estructura 1-A, tres fueron depositados en el cuarto 3 e incluyen los entierros 11 (etapa III), 9b (etapa IV) y 9a (etapa VI). El entierro 15 (etapa V) fue depositado en el cuarto 2. En otras palabras, los tres varones de mayor estatus fueron enterrados en el cuarto principal. La mujer más importante fue depositada en el cuarto de enfrente (cuarto 2). De estos datos podemos concluir que aunque la función principal del grupo doméstico no diferenció aparentemente a los géneros, en el trato *post mórtem* algunos varones recibieron un trato de mayor jerarquía.

El cuarto 3 entonces parece ser que funcionó como el lugar en donde se trataban posiblemente asuntos relacionados con la vida pública, política y religiosa de este grupo y tal vez de la comunidad circundante. Debió de haber funcionado como una casa de gestión o casa de consejo (Popolna).

CONCLUSIONES

De acuerdo con la interpretación de los datos estamos en la posibilidad de plantearnos las siguientes aseveraciones:

1. La evidencia material y los entierros nos sugieren que se trata de un grupo doméstico no relacionado con actividades de subsistencia y producción comunes en otros, a excepción de la preparación, el almacenamiento y el servicio de alimentos. Proponemos que se trata de un grupo de alto estatus relacionado con actividades de administración económica y de servicios, además de actividades rituales y religiosas.

2. No se encontró una división sexual del trabajo a nivel doméstico como tal, a excepción de la atribución de algunas actividades en individuos que presentaron ofrendas particulares. La única área de actividad relacionada con labores domésticas es la zona del patio oeste, donde posiblemente estaban laborando mujeres en la preparación de alimentos.

3. Las diferencias de género y estatus también se manifestaron en el tratamiento funerario o *post mórtem* de los mismos. Los varones recibieron un trato de mayor jerarquía.

4. El grupo doméstico estudiado parece que fue endógamo. Estuvo conformado tanto por parientes consanguíneos como afines.

5. El modelo familiar del grupo doméstico que se perpetuó cuando menos 150 años, cambió con el paso del tiempo.

6. La atribución de actividades y género, relacionada con los contextos funerarios, es relativa a los individuos enterrados y no corresponde con las actividades posiblemente desarrolladas por el grupo doméstico.

7. Por último, el cuarto 3 parece que funcionó como el lugar en donde se trataban asuntos relacionados con la vida pública, política y religiosa de este grupo y tal vez de la comunidad circundante. La Estructura 1-A entonces fue multifuncional y debió haber sido utilizada además como una casa de gestión o casa de consejo (Popolna). Esta idea nos recuerda también el Nimha (casa grande) Quiché al que Carmack (1981) hace referencia, como el lugar donde se resolvían asuntos de los linajes. También refuerza la idea de que la organización sociopolítica de la élite podía presentarse también entre la gente común (*cfr.* Pool, 2003, 2004).

BIBLIOGRAFÍA

Arias López, José Manuel y Marcos Noé Pool Cab (2003), "Un caso de osteofitosis en un grupo doméstico del Clásico tardío maya: ¿sedentarización o estrés físico?", *Arqueología*, Segunda Época, núm. 30 (mayo-agosto), México, INAH, pp. 37-50.

Ashmore, Wendy y Richard Wilk (eds.) (1988), *Household and Community in the Mesoamerican Past*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 1-27.

Bardsley, Sandra (1996), "Benches, Brothers and Lineage Lords of Copán", en M. Greene R, M. Macri y J. Mcharge (eds.), *Palenque Round Table*, vol. X, Precolumbian Art Research Institute, pp. 195-201.

Carmack, Robert M. (1981), *The Quiché Maya of Utatlán: The Evolution of a Highland Guatemala Kingdom*, Norman, University of Oklahoma Press.

Cash, Cristin (1998), "Blood Woman, Blood Queen: An Exploration of Gender, Politics and the Maya", M.A. Dissertation, Austin, University of Texas.

Civera, Magali (1986), "La adaptación biocultural como un problema interdisciplinario", *Anales de Antropología IIA*, México, UNAM, pp. 331-348.

Costin, Cathy, "Exploring the Relationship Between Gender and Craft in Complex Societies: Methodological and Theoretical Issues of Gender Attribution", en R. Wright (eds.) (1996), *Gender and Archaeology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 111-142.

Du, Shanshan (2000), "Husband and Wife do it Together: Sex/Gender Allocation of Labor Among the Qnawqhat Lahu of Lancang, Southwest China", *American Anthropologist*, vol. 3, núm. 102, AAA, pp. 520-537.

Garza, Silvia y Edward Kurjack (1980), *Atlas arqueológico del estado de Yucatán*, México, SEP-INAH.

Gilchrist, Roberta (1999), *Gender and Archaeology: Contesting the Past*, Londres, Routledge.

Graham, Elizabeth (1991), "Women and Gender in Maya Prehistory", en W. Dale y N. Willows (eds.), *The Archaeology of Gender*, Calgary, The Archaeology Association of the University of Calgary, pp. 470-478.

Hendon, Julia (1996), "Archaeological Approaches to the Organization of Domestic Labor: Household Practice and Domestic Relations", *Annual Review of Anthropology*, núm. 25, pp. 45-61.

——— (1997), "Women's Work, Women's Space and Women's Status Among the Classic Period Maya Elite of the Copan Valley, Honduras", en C. Claassen y R. Joyce (eds.), *Woman in Prehistory: North America and Mesoamerica*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

——— (2003), "El papel de los enterramientos en la construcción y negociación de la identidad social en los mayas prehispánicos", en A. Ciudad, M. Ruz y M. Iglesias (eds.), *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 161-174.

Hernández, Héctor (2002), "La arqueología feminista y la investigación maya", tesis de licenciatura, Mérida, Yucatán, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán.

Hill, Erica (1998), "Gender-Informed Archaeology: The Priority of Definition, the Use of Analogy, and the Multivariate Approach", *Journal of Archaeological Method and Theory*, núm. 1, vol. 5, pp. 99-128.

Huchim, José y Marcos Noé Pool Cab, "Rescate arqueológico en el Periférico-Cholul", ponencia presentada en el 56 aniversario del INAH, Mérida, 1995.

Inomata, Takeshi, *et al.* (2002), "Domestic and Political Lives of Classic Maya Elites: The Excavation of Rapidly Abandoned Structures at Aguateca, Guatemala", *Latin American Antiquity*, núm.13, vol. 3, pp. 305-330.

Maldonado, Rubén (1995), "Áreas de actividad por implementos de molienda en el sitio de Aké", *Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas*, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 493-504.

Martin, Kay y Barbara Voorhies (1978), *La mujer: un enfoque antropológico*, Anagrama, Barcelona.

McAnany, Patricia y Shannon Planck (2001), "Perspectives on Actors, Gender Roles, and Architecture at Classic Maya Courts and Households", en T. Inomata y S. Houston (eds.), *Royal Courts of the Ancient Maya, vol. 1*, Westview Press, Boulder, pp. 84-129.

Moore, Henrietta (1999), *Antropología y feminismo*, Cátedra, Madrid.

Pool Cab, Marcos Noé (1997), "Crecimiento de una unidad doméstica", tesis de licenciatura, Mérida, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán.

——(2003), "Sistemas de descendencia y parentesco entre los mayas prehispánicos. Crítica al modelo de linaje", tesis de maestría, Mérida, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán.

——(2004), "Casas mayas en el Clásico. Replanteando la organización social maya", ponencia presentada en el VI Congreso Internacional de Mayistas, Villa Hermosa Tabasco, 11 al 17 de julio.

Pyburn, Anne, "Ungendering the Maya", en A. Pyburn (ed.) (2004), *Ungendering Civilization*, Nueva York, Routledge, pp. 216-233.

Robin, Cynthia (2003), "New Directions in Classic Maya Household Archaeology" *Journal of Archaeological Research*, vol. 11, núm. 4, pp. 307-356.

Steinbock, R. Ted (1976), *Paleopathological Diagnosis and Interpretation*, Springfield, Illinois, Thomas Publishers.

Wilk, Richard y William L. Rathje (1982), "Household Archaeology", *American Behavioural Scientist*, vol. 24, núm. 6.

Parte III

ZONA DE OAXACA

ESTADO Y SOCIEDAD: ESTUDIO DE GÉNERO EN EL VALLE DE OAXACA

Ernesto González Licón

Introducción

En este trabajo se presenta un análisis acerca de las relaciones de poder y desigualdad social que se dieron entre los hombres y mujeres que habitaron el Valle de Oaxaca durante la época prehispánica. Para ello y considerando las relaciones de género como dinámicas y adaptativas, este estudio está enfocado diacrónicamente a nivel regional, distinguiendo en todo momento las diferencias existentes entre una clase social y otra.

Marco teórico

La desigualdad social está basada en un acceso diferencial a recursos estratégicos, control sobre la tierra, información e ideología, sin embargo, la primera gran división se basa en edad y género. La desigualdad o estratificación se integra por tres aspectos principales ligados entre sí, prestigio social, poder político y riqueza económica (Lenski, 1966; McAnany, 1993). Al prestigio se le define como el honor o el valor que tiene un individuo en su sociedad. El poder político es la habilidad que tiene una persona o grupo para dirigir las acciones de otros y la riqueza material es el control o acumulación de recursos materiales o ideológicos (Blanton, *et al.*, 1999:36; Crown, 2000).

Al igual que otros autores, en este trabajo consideramos el término sexo como una caracterización biológica, mientras que género es la construcción cultural de las diferencias biológicas (Crown, 2000:14-16).

METODOLOGÍA

Como indicadores principales para evaluar roles y actividades por género y clase social, se utilizan básicamente cuatro categorías de datos:

1) Representaciones en piedra, pintura, cerámica, figurillas y urnas.

2) Materiales arqueológicos como herramientas, artefactos u objetos que permitan identificar tareas específicas.

3) Colecciones esqueléticas donde se han evaluado aspectos de salud, dieta, nutrición, enfermedad y huellas de actividad.

4) Costumbres funerarias para inferir niveles de poder, prestigio social y riqueza material.

En todo momento, sin embargo, debemos tener presente que nos referimos a contextos sociales, en los que hombres y mujeres se conocen, interactúan, intercambian y comparten sus vidas (Crown, 2000:25).

La información usada en este trabajo procede de excavaciones arqueológicas de unidades domésticas en Monte Albán (González Licón, 1992a, 1993a, 1997, 1998, 2003; González Licón y Márquez Morfín, 1990, 1995; Márquez Morfín y González Licón, 1992, 2001; Márquez Morfín, *et al.*, 2000) y de información publicada por otros investigadores en el resto del Valle (Blanton *et al.*, 1996; *et al.*, 1999).

EL VALLE DE OAXACA

En el Valle de Oaxaca, Kent Flannery y Joyce Marcus (1983a, 1983b, 1983c, 1983d; Marcus y Flannery, 1994, 1996) registran

evidencia de desigualdad social desde el Formativo temprano (Fase San José 1150-850 a.C. y Fase Guadalupe 850-700 a.C.). En San José Mogote, la diferencia entre familias ricas y pobres es creciente. Las familias ricas practican la hipogamia o intercambio de novias, para expandir su influencia entre los líderes de centros secundarios.

En uno de estos sitios, llamado Fábrica San José, Robert Drennan (1976) descubre que los entierros más ricos eran de mujeres procedentes de San José Mogote. En Fábrica San José, así como en Santo Domingo Tomaltepec, es frecuente encontrar entierros de parejas, asumidas como esposo y esposa, con un tratamiento similar, variando de la tradición más antigua de enterrar sólo a los hombres asociados a vasijas con diseños de "Tierra" o "Cielo".

La deformación craneana, considerada un signo de prestigio durante el Formativo, se practicaba por igual a hombres y mujeres (Marcus y Flannery, 1996:106). Generalmente ambos eran enterrados con alguna ofrenda, incluyendo una cuenta de jade en la boca y una o más vasijas de cerámica. Sin embargo, las diferencias de prestigio y riqueza indican un *continuum* desde los que no tenían nada hasta los que tenían mucho (Marcus y Flannery, 1996:101-104).

En suma, podemos decir que en sitios secundarios las mujeres procedentes de familias de alto estatus, probablemente de San José Mogote, tenían una posición social importante, indicado por las ofrendas con las que eran enterradas a su muerte.

Las figurillas de la Fase Guadalupe, muestran mujeres portando tocados muy elaborados en la cabeza, así como collares y aretes. Sus caras son estereotipadas, pero dedicaban gran detalle a sus sandalias, con su suela, correas y el nudo que las fijaba muy bien representados. Se nota la intención de destacar cómo las mujeres de alto estatus llevaban calzado y ornamentos muy elaborados (Marcus y Flannery, 1996:117).

PERIODO I TEMPRANO (500-300 A.C.) FORMATIVO MEDIO

La fundación de Monte Albán como la capital zapoteca, sobre la cima de una montaña a 400 metros sobre el nivel del valle, produjo importantes cambios en la dinámica interna de la población y la organización política. San José Mogote, hasta entonces el centro más importante del valle, perdió casi toda su población y con Monte Albán fue creado un nuevo nivel de jerarquía de asentamientos.

PERIODO I TARDIO (300-150/100 A.C.) FORMATIVO TARDIO

Al final del periodo I Tardío, la población de Monte Albán alcanzó los 17 000 habitantes en casi 4 km^2 (Marcus y Flannery, 1996:144-146).

Marcus (1998:301-306) menciona que para el periodo I y posteriores, hay una ausencia casi total de figurillas femeninas, las cuales eran hechas de manera individual y realista en periodos anteriores en cada casa, como una ceremonia de acercamiento con los ancestros más cercanos. Este hecho sería una evidencia del cambio en el ceremonial y en el ritual adivinatorio como consecuencia de la fundación de Monte Albán y sobre todo del surgimiento del Estado como sistema de gobierno. Se considera que a partir de la instalación del Estado zapoteco y la consolidación de un sistema estratificado, las ceremonias públicas fueron hechas por sacerdotes de tiempo completo relacionados con el Estado.

En el sector medio de la población había buenas expectativas de vida en general y las diferencias sociales eran pequeñas considerando periodos posteriores. Se registraron algunos individuos enterrados con más ofrenda que otros, sin embargo dentro de las unidades domésticas no encontramos diferencias por sexo ya que se da el mismo trato a hombres y a mujeres. La edad tampoco era un factor importante pues tenemos tanto adultos como jóvenes con ofrendas importantes. Los objetos encontrados asociados a estos entierros eran fundamentalmente vasijas de cerámica, cuentas de concha y adornos, así como figuras de cerámica con representaciones de animales (ranas, patos o pescados), así como otras con la cara de Cociyo. No hay presencia de turquesa o jade.

PERIODO II (100/150 A.C.- 200 D.C.) FORMATIVO TERMINAL

Durante este periodo, el Estado zapoteca expandió su dominio fuera del valle y se registró una considerable caída en el crecimiento demográfico. El control del gobierno fue menos rígido, pero la estratificación social se institucionalizó. El edificio J conmemora la expansión del Estado zapoteca.

Para este periodo, la desigualdad social en Monte Albán y el resto del Valle de Oaxaca es muy evidente pues al interior de cada unidad habitacional tenemos un tratamiento diferencial a la muerte. En todas las casas exploradas hay individuos con mayor riqueza que otros. La primera división se basa en el sexo y la edad. Los hombres en este periodo tienen mayor riqueza que las mujeres y que los adolescentes y niños. En este sentido, sólo algunos de los miembros del grupo doméstico son depositados en la tumba de la casa, mientras que la mayoría son enterrados de manera más modesta en fosas o pozos delimitados con lajas. Al interior de la mayoría de las tumbas exploradas para este periodo II, encontramos la presencia de urnas, lo cual es indicativo de un culto a los ancestros. Como una constante, los individuos descubiertos en tumbas, recibieron mayor ofrenda que aquellos en entierros, lo que es indicativo de una posición más relevante dentro del grupo familiar (tabla 1). La misma desigualdad está presente en el análisis de la dieta, la cual revela que aquellos procedentes de tumbas consumían más carne en su dieta que los depositados en entierros.

Tabla 1

DISTRIBUCIÓN DE OBJETOS POR SEXO, EDAD Y TIPO DE ENTERRAMIENTO

	Hombres (N=10) tum	*Entierros*	*Mujeres N=2 tum*	*Entierros*	*Desconocidos N=7 tum*	*Entierros*	*Subadultos (N=26)*	*Total N=45*
Obsidiana	3	12	0	0	7	15	18	55
Concha	1	0	0	0	1	3	42	47
Jade	1	0	0	0	0	2	12	15
Decorada	11	1	0	0	6	0	16	34
Doméstica	9	6	0	0	1	4	7	27
Ceremon	5	0	0	0	0	1	2	8
Total	30	19	0	0	15	25	97	186

Por género vemos grandes diferencias, la frecuencia de hombres y mujeres analizados para este periodo es de 5-1 y esta proporción es similar en la calidad y cantidad de las ofrendas. Sin embargo, no todos los hombres recibieron el mismo tratamiento funerario, lo que implica una jerarquía bien establecida dentro de la unidad doméstica donde cada miembro de ella conocía los roles que ocupaba. Los hombres concentraban todo el jade y la concha en contextos funerarios, mientras que la obsidiana era depositada como ofrenda en hombres y jóvenes pero no con mujeres.

No obstante, más allá de las diferencias entre una zona y otra de la ciudad, este sector medio de la población sufría poco de anemias o problemas alimentarios, lo que indica que la producción y distribución de alimento era suficiente para la población en general y tenían condiciones de vida aceptables.

PERIODO IIIA (200-500 D.C.) CLÁSICO TEMPRANO

Este periodo representa abundancia, desarrollo y crecimiento, pero también mayores desigualdades sociales que antes. Para el

Clásico temprano, Monte Albán era el centro político del valle, con áreas residenciales bien definidas de acuerdo con cada clase social (Blanton, 1978:63). La población de Monte Albán ya era de 16 500 habitantes. Algunas de las grandes residencias de la élite fueron construidas en este periodo. Por los materiales recuperados en las tumbas de estas casas, podemos darnos cuenta de que las diferencias entre una clase social y otra eran grandes.

En este periodo, los gobernantes de Monte Albán alcanzaron una mayor consolidación y establecieron lazos comerciales con Teotihuacan, aunque en general hay pocos materiales importados de este sitio y están restringidos a la élite. ¿Tenían mejores condiciones de vida los hombres y las mujeres de la nobleza dirigente, en relación con resto de la población? Lo demuestra el tamaño de sus residencias o palacios, las vestimentas y adornos que portaban, las tumbas en las que eran enterrados y las ofrendas que los acompañaban. Un ejemplo del prestigio que tenían las mujeres de la élite en Oaxaca puede ser la pintura mural que decora las paredes de la Tumba 105 de Monte Albán. En ella vemos la representación de dos parejas de la nobleza, enmarcadas por la banda celeste en la parte superior y la superficie terrestre en la inferior con un estilo muy teotihuacano. Las mujeres aparecen en un plano de igualdad con respecto a sus parejas, inclusive van adelante de los hombres y todos están ricamente ataviados. Las mujeres van descalzas con ajorcas de cuentas de gran tamaño en los tobillos mientras que los hombres usan sandalias elegantemente decoradas. La primer pareja tiene el uso de la palabra y tanto ella como él están diciendo algo.

Por el otro lado, en la clase media, es evidente la desigualdad existente entre los miembros de una misma unidad habitacional con base en el género y la edad, pues hay una diferencia notable en el tratamiento funerario de hombres y mujeres. El jade y la turquesa están asociados exclusivamente a hombres, lo cual es indicativo de un mayor prestigio y poder dentro de la familia y

la sociedad. La concha es un producto importado, pero su costo y distribución no estaba tan restringido como la turquesa y el jade, y aparece asociada tanto a hombres como a mujeres de clase media que vivían en casas ubicadas en diferentes áreas de la ciudad.

Tabla 2

DISTRIBUCIÓN DE OFRENDAS POR SEXO Y EDAD, EST. A, PERIODO IIIA

Núm. de objetos	*Núm. de individuos*	*Hombres*	*Mujeres*	*Adultos sexo indeterminado*	*Subadulto*
26	1	0	0	0	1
12	2	0	0	2	0
9-10	3	2	0	0	1
4-6	9	5	2	1	1
1-3	3	0	0	1	2
0	12	2	2	2	6
Total 127	30	9	4	6	11

Un dato interesante en las relaciones de género lo tenemos en las navajillas prismáticas de obsidiana. Con la excepción de sólo una navajilla asociada a una mujer, toda la obsidiana aparece en contextos masculinos. Este hecho resulta de una división sexual del trabajo muy específica relacionada con este tipo de herramientas. Aquí debemos considerar la aplicación del modelo que distingue una división del trabajo por género entre público y privado, donde los hombres están más orientados a actividades públicas y comunitarias, mientras que las mujeres se mantienen en un ámbito doméstico y familiar (Rosaldo, 1974 en Crown, 2000:28). Los datos que tenemos de Monte Albán y de otros sitios del Valle de Oaxaca, apoyan y corresponden bien a este modelo y también los cambios que apreciamos en la organización del trabajo a través del tiempo.

Tabla 3

PROMEDIO DE OBJETOS POR INDIVIDUO Y SEXO EN PERIODO IIIA

	Hombres (N=29)	*Mujeres (N=9)*	*Indeterminado (N=25)*	*Subadulto (N=18)*	*Total (N=72*
Obsidiana	1.5	0.1	0.4	0.7	0.7
Concha	0.6	0.0	0.2	0.4	0.3
Jade	0.5	0.0	0.0	0.2	0.2
Cerám. decorada	0.8	0.4	0.4	0.2	0.5
Cerám. no decorada	1.9	0.9	0.9	1.1	1.2
Cerám. ceremonial	0.6	0.2	0.2	0.6	0.4
Promedio	5.7	2.0	2.0	3.2	3.4

Como reflejo de una bien definida y organizada división del trabajo, las diferencias al interior de las casas son evidentes. Las principales son en cuanto al sexo y edad de sus miembros. Los hombres adultos tienen mejor posición dentro del grupo familiar y reciben un mejor tratamiento funerario que las mujeres y los jóvenes y niños. Los patriarcas o líderes de la unidad doméstica son enterrados en la tumba de la casa con abundante ofrenda.

En cuanto a la cerámica, los hombres tienden a ser enterrados con un mayor número de objetos que las mujeres, pero además con un mayor porcentaje de cerámicas decoradas y ceremoniales. Las mujeres en cambio son enterradas con vasijas no decoradas, de uso exclusivamente doméstico, lo que indica un ámbito meramente privado, residencial. Lo anterior, basado en el modelo antes mencionado, permite deducir que los hombres realizaban más ceremonias, fiestas y rituales, mientras que las mujeres estaban enfocadas a sus actividades domésticas rutinarias.

PERIODO IIIB (500-700/750 D.C.) CLÁSICO TARDÍO

Para el Clásico tardío (500-700/750 d.C.), la población en el Valle de Oaxaca declinó drásticamente mientras que la mayoría de los habitantes se concentraron en Monte Albán o en sitios a no más de 15 km de la ciudad. Monte Albán era un lugar relativamente atractivo para vivir y creció a su máximo tamaño durante este periodo. Blanton (1978:58) estima que la población llegó a 15 000-30 000 habitantes. Lo que representa un crecimiento de casi 27% de lo alcanzado en el periodo IIIa.

La magnitud de la concentración poblacional en Monte Albán para este periodo, fue similar a la que tuvo Teotihuacan durante el Clásico temprano u Horizonte medio (200-700 d.C.) En Monte Albán, la plataforma norte fue completada, la cual ha sido considerada como el lugar de residencia de la nobleza gobernante (González Licón, 1998). La clase dirigente durante este periodo no sólo en Monte Albán, sino también en otros sitios del valle siguió disfrutando de beneficios. Entre la élite, las diferencias de género no eran tan marcadas y las mujeres participaban en los arreglos matrimoniales tendientes a fortalecer las alianzas políticas. Como ejemplo de ello tenemos el sitio de Huijazó, ubicado sobre un lomerío de baja altura, 30 km al oeste de Monte Albán. Aunque Huijazó se considera como de segunda importancia en la jerarquía regional de asentamientos del Valle de Oaxaca, sus gobernantes construyeron una tumba que representa hasta ahora, el ejemplo más elaborado y complejo de la arquitectura funeraria del valle y de toda la región oaxaqueña.

De ella queremos destacar la representación de una mujer en el nicho oeste, ricamente ataviada y con un tocado muy elaborado, con una bolsa de copal y haciendo uso de la palabra, así como de los bajorrelieves de las jambas que limitan el acceso a la cámara principal. En ellos se representan dos parejas, cuyos hijos se supone se unen en matrimonio para formar la familia dirigente de

Huijazó. En este caso, a diferencia de lo que comentábamos sobre la tumba 105 de Monte Albán, los hombres van adelante de las mujeres portando cetros de mando, ellas van atrás descalzas, ataviadas con trajes muy elegantes y tocados muy elaborados, pero también haciendo uso de la palabra, lo que evidencia su importancia.

Tabla 4

DISTRIBUCIÓN DE OFRENDAS POR SEXO Y EDAD, PERIODO IIIB

	Obsidiana	Concha	Jade	Decorada	Doméstica	Ceremonial	Hueso
Hombres	0	0	0	2	21	29	2
Mujeres	19	1	0	2	1	0	0
Adulto/?	0	1	0	1	21	9	0
Subadulto	11	1	0	2	3	1	0
Total	30	3	0	7	46	39	2

En contraste, para este periodo IIIb, la clase media de Monte Albán experimentó cambios importantes. Las prácticas funerarias todavía indican una posición favorable de los hombres respecto de las mujeres y los jóvenes. Pero las mujeres no están ahora relacionadas únicamente a cerámicas domésticas o no decoradas como en el periodo IIIa. En este periodo la obsidiana es un recurso abundante, pero en contextos funerarios aparece sólo asociada a mujeres. En contraste, los hombres son enterrados con objetos ceremoniales y rituales, pero también con abundantes vasijas domésticas. Otro cambio importante en este periodo es que no encontramos evidencia de jade o turquesa, y aunque hay un poco de concha, su distribución es restringida.

En cuanto a las relaciones de género, el enterramiento de mujeres asociadas con objetos de obsidiana y el de hombres con vasijas domésticas, nos habla también de un cambio en la organización de las actividades productivas, distinta a los periodos anteriores e igualmente a cambios en las posiciones de prestigio entre los miembros de una misma unidad doméstica.

Independientemente de las causas, aunque una de ellas puede ser el incremento de cargas impositivas por parte del gobierno, cuando hay una intensificación de la producción a nivel de las unidades domésticas, encontramos dos posibles estrategias: una es la especialización por género de tareas específicas, y la otra estrategia, que creo que explica los datos que aquí tenemos, es que toda la familia participa por igual en las actividades productivas, reduciendo las tareas específicas por género (Mills, 2000, en Crown, 2000:29).

De aquí se desprende que la clase media de Monte Albán no pudo obtener para este periodo algunos de los objetos importados de prestigio que antes tenían como el jade y la turquesa mientras que la élite seguía disfrutando de ellos. El nivel de vida de este sector medio de la población bajó de tal manera que aún con la intensificación de la producción y cambios en las tareas que cada género llevaba a cabo, los únicos objetos de prestigio que podían poseer eran manufacturados en concha, pero no tan abundantemente como antes.

En suma, podemos decir que aunque las condiciones de vida para la población en general eran atractivas en términos de lo que una gran ciudad puede ofrecer, cuando comparamos los niveles de vida y de riqueza entre un periodo y otro, nos damos cuenta que hubo una disminución importante en los niveles de riqueza y una mayor estratificación social, sin embargo, al interior de la unidad doméstica, las mujeres recuperaron parte del prestigio que tenían antes del surgimiento del Estado.

DISCUSIÓN FINAL

De manera muy sucinta hemos presentado aquí un estudio de género sobre el Valle de Oaxaca, donde apreciamos grandes diferencias con respecto a la clase social. Las mujeres de la nobleza mantuvieron una posición de prestigio y poder durante toda la época prehispánica tal y como lo demuestran los datos arqueológicos. Por otro lado, las relaciones de género en un sector de la población sufre diversos cambios. Antes de la fundación de Monte Albán y hasta el periodo I, podemos decir que había una relación equitativa, pues tanto hombres como mujeres tenían similares niveles de prestigio y riqueza, evidentes en el ritual mortuorio.

A partir del periodo II, que marca la consolidación del Estado como forma de gobierno y de Monte Albán como capital del mismo, las relaciones de género en esta llamada clase media, cambian radicalmente para quedar las mujeres en una posición supeditada e inferior a los hombres. Durante el Clásico temprano o IIIa estas condiciones prevalecen y aún se vuelven más extremas. Durante el Clásico tardío o IIIb, las exigencias del grupo en el poder, aumentan mientras que el nivel de vida del sector medio decrece de manera evidente. La desigualdad social es mayor que antes y esta situación los obliga al interior del grupo familiar, a hacer cambios en las actividades productivas, donde las mujeres participan en otro tipo de actividades rebasando el ámbito meramente doméstico y recuperando prestigio, pero no riqueza.

Como conclusión podemos decir que en todo análisis de género, entendido como parte de un proceso social mayor, debemos considerar no sólo las relaciones que se establecen entre hombres y mujeres a través del tiempo, sino también la clase social a la que pertenezcan y la forma de gobierno que tengan en cada momento.

BIBLIOGRAFÍA

Blanton, Richard (1978), *Monte Albán: Settlement Patterns at the Ancient Zapotec Capital*, Nueva York, Academic Press.

Blanton, Richard E., Gary M. Feinman, Stephen A. Kowalewski y Linda M. Nicholas (1999), *Ancient Oaxaca. The Monte Albán State*, Cambridge, Cambridge University Press.

Blanton, Richard E., Laura Finsten, Stephen A. Kowalewski y Gary Feinman (1996), "Migration and Population Change in the Prehispanic Valley of Oaxaca, Mexico", en A.G. Mastache, J.R. Parsons, R.S. Santley y M.C. Serra (eds.), *Arqueología mesoamericana: homenaje a William T. Sanders*, México, INAH, pp. 11-36.

Crown, Patricia (1996), "Gendered Tasks, Power and Prestige in the Prehispanic American Southwest", en Patricia L. Crown (ed.), *Women and Men in the Prehispanic Southwest: Labor, Power and Prestige*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 3-41.

Drennan, Robert (1976), *Fábrica San José and Middle Formative Society in the Valley of Oaxaca*, Memoirs of the Museum of Anthropology, Ann Arbor, University of Michigan.

Flannery, Kent y Joyce C. Marcus (1983a), "The Growth of Site Hierarchies in the Valley of Oaxaca, Part I", en K. V. Flannery y J. C. Marcus (eds.), *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, Nueva York, Academic Press, pp. 53-65.

——— (1983b) "The Rosario Phase and the Origins of Monte Albán I", en K. V. Flannery y J. C. Marcus (eds.), *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, Nueva York, Academic Press, pp. 74-77.

——— (1983c), "The Tierras Largas Phase and the Analytical Units of the Early Oaxacan Village", en K. V. Flannery y J. C. Marcus (eds.), *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, Nueva York, Academic Press, pp. 43-45.

———(1983d), "The Legacy of the Early Urban Period: An Ethnohistoric Approach to Monte Alban's Temples, Residences and Royal Tombs", en K. V. Flannery y J. C. Marcus (eds.), *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, Nueva York, Academic Press, pp. 132-136.

González Licón, Ernesto (1992a), "Zapotecas y mixtecos en la antropología mexicana", *Antropológicas*, Nueva Época, núm. 1, México, IIA, UNAM, pp. 29-36.

——— (1993a), "Oaxaca prehispánica", *El mundo mixteco y zapoteco*, México, Jilguero, Inverlat, pp. 37-64.

——— (1997), "Funerary Practices and Social Organization at Monte Albán, Oaxaca, México: A Paleodemographic Approach from the Late Formative to the Early Classic", ponencia presentada en el 62nd Annual Meeting of the Society for American Archaeology, Nashville.

——— (1998), "Royal Palaces and Painted Tombs: State and Society in the Valley of Oaxaca", ponencia presentada en el Symposium *Ancient Palaces of the New World: Form, Function, and Meaning*, Washington, Dumbarton Oaks.

——— (2003), "Social Inequality at Monte Albán Oaxaca: Household Analysis From Terminal Formative to Early Classic", tesis doctoral, University of Pittsburg.

González Licón, Ernesto y Lourdes Márquez Morfín (1990), "Costumbres funerarias en Monte Albán" en *Monte Albán*, México, Citibank.

——— (1995), "La zona oaxaqueña en el Posclásico", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (eds.), *Historia antigua de México*, México, INAH, UNAM, Porrúa, tomo III, pp. 55-86.

Lenski, Gerhard E. (1966), *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, Nueva York, Mc Graw-Hill.

Marcus, Joyce C. (1998), *Women's Ritual in Formative Oaxaca. Figurine-making, Divinations, Death and the Ancestors*, Memoirs of the Museum of Anthropology, núm. 33, Ann Arbor, University of Michigan.

Marcus, Joyce C. y Kent V. Flannery, "Ancient Zapotec Ritual and Religion: An Application on the Direct Historical Approach", en Colin Renfrew y Ezra B.W. Zubrow (eds.) (1994), *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 55-74.

———(1996), *Zapotec Civilization: How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley*, England, Thames and Hudson.

Márquez Morfín Lourdes y Ernesto González Licón (1992), "La trepanación craneana entre los antiguos zapotecos de Monte Albán", *Cuadernos del Sur*, núm. 1, (mayo-agosto), Oaxaca, CIESAS, INAH, pp. 25-50.

——— "Estratificación social, salud y nutrición en un grupo de pobladores de Monte Albán", en N. Robles (ed.) (2001), *Memoria de la Primera Mesa Redonda de Monte Albán*, México, INAH, pp. 73-95.

Márquez Morfín Lourdes, Patricia Hernández y Ernesto González Licón (2000), "Las condiciones de salud en las grandes urbes prehispánicas", *Estudios de antropología biológica*, núm. X, México, pp. 291-313.

McAnany, Patricia A., "The Economics of Social Power and Wealth Among Eighth Century Maya Households", en *Lowland Maya Civilization in the Eighth Century A.D.*, J. A. Sabloff y J. S. Henderson (eds.), Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1993, pp. 65-90.

EL GÉNERO EN LAS URNAS FUNERARIAS ZAPOTECAS

MEAGHAN PEURAMAKI-BROWN

INTRODUCCIÓN

La civilización precolombina zapoteca habitó el área de Oaxaca en México, particularmente dentro del Valle de Oaxaca. La cultura zapoteca bruscamente aparece en la historia durante los periodos Monte Albán I y II (Paddock, 1970:126). Como todas las culturas precolombinas en el continente americano, la sociedad zapoteca daba fundamental importancia a la religión. La zapoteca era animista, dándole énfasis a la adoración de las fuerzas naturales como el viento y el relámpago, y practicaron una especie de adoración a los antepasados (Marcus y Flannery, 1994:57). Como creían que todos los seres vivientes poseían espíritu, consideraban que éste debía ser respetado. (Marcus y Flannery, 1994:57-58). Los antepasados reales, a pesar de no tener forma física, mantenían su aliento. A ellos se les llamaba *penigolazaa* o personas ancianas de las nubes (McAnany, 1995:19) y los zapotecas creían que al momento de la muerte, los ancestros se metamorfoseaban en nubes y podían negociar con las fuerzas sobrenaturales a favor de los vivientes, al recibir la ofrenda correcta (Marcus y Flannery, 1994:58).

LAS URNAS FUNERARIAS ZAPOTECAS

Es durante la fase Monte Albán II tardío hasta Monte Albán V, que las urnas funerarias clásicas zapotecas están en uso (Marcus,

1983:144). Durante Monte Albán II, las primeras urnas toman su forma característica de vasija hueca que forma la cabeza y el cuerpo de una figura (Paddock, 1970:128), desarrolladas a partir de vasos-efigie y de incensarios de Monte Albán I (Marcus, 1998:55). Las urnas son encontradas básicamente en tumbas, aun cuando éstas también aparecieron en templos y escondites, y son comúnmente puestas en nichos de pared o sobre el piso alrededor del cuerpo (Miller, 1986:89-91). En la tumba 104 en Monte Albán, las figuras pintadas en las paredes de los lados de la cámara apuntan a un nicho central, como si dirigieran a las personas hacia el lugar en donde la urna fue colocada (Miller, 1986:91).

Los primeros investigadores de los zapotecas (por ejemplo, Caso y Bernal) suponían que las urnas funerarias estaban representando a varios dioses y diosas dentro del panteón, sin embargo, esto ha sido descartado (Marcus y Flannery, 1996:210). De acuerdo con Marcus y Flannery, entre otros eruditos, se piensa que estas urnas representaron a importantes ancestros del ocupante de la tumba o al ancestro mismo (1996:210). Las urnas pudieron haber proporcionado un medio por el cual el espíritu viviente de estos héroes o ancestros reales pudiera regresar (Marcus y Flannery, 1996:210), permitiendo que los difuntos continuaran en comunicación con las personas sobre la Tierra. Una estrategia similar se observa en el sitio maya de Palenque en Chiapas. Se cree que el agujero largo que corre de la cima del Templo de las Inscripciones al interior de la tumba de Pakal, sirvió como conducto de comunicación entre los ancestros y sus descendientes (Schele y Mathews, 1998:130-131).

Las características que incluyen la asociación de los nombres de los días calendáricos de 260 días, nos ayudan a atestiguar que las figurillas de las urnas son representaciones de seres humanos en lugar de seres sobrenaturales, como *Cociyo*, el proveedor de relámpagos, truenos y lluvia (González Licón, 1990:118), se creía que era inmortal, por tanto, no requería de un nombre

basado en un día zapoteca (Marcus y Flannery, 1996:210). Se creía que los humanos adquirían características sobrenaturales sobre la muerte; y a través de la combinación de diferentes animales y humanos, un individuo "anormal o sobrenatural" era creado (Marcus y Flannery, 1996:210). La combinación de elementos humanos y animales es observada en las urnas funerarias con la mayor parte del cuerpo correspondiente al de un humano, por tanto, nos lleva a asumir que éstos son humanos tomando características sobrenaturales.

La naturaleza humana de las figuras es notable por sus caras y torsos. Cuando se utilizan máscaras, los ojos y la boca aún se pueden ver detrás de la máscara. Las figuras tienen como máximo 50 cm de alto (aunque esto puede variar) y están representadas vestidas, sin exhibir ninguna característica sexual. Es rara la evidencia de la quema de elementos dentro de las vasijas (Miller, 1986:91) a pesar de que se han encontrado huesos de animales, cuchillos de obsidiana, conchas y cuentas de piedra verde en el interior de varias urnas (Marcus, 1983:144). Sin embargo, los hoyos correspondientes a los ojos y la boca de las figuras, permitían que la luz entrara. Aún no ha quedado claro el uso exacto de las urnas.

COLECCIONES ESTUDIADAS

Para los propósitos del estudio, analicé 43 urnas que tienen diferentes procedencias y fechas. La mayoría de las urnas pertenecen a colecciones diversas, como la del Museo Real de Ontario, en Toronto (Boos, 1964); del Museo Nacional de los Estados Unidos de la Institución Smithsoniana en Washington, D.C. (Boos, 1968) y del Museo Frissell de Arte Zapoteca en Mitla, Oaxaca (Boos, 1966). Seleccioné las urnas basándome en su estado de preservación y en su visible humanidad, pues algunas no representaban figuras. Debido a la falta de características físicas visibles en las urnas, decidí realizar las investigaciones de género a través del uso

de la vestimenta, de los tocados y de la posición. Para crear una base sobre la que se pudieran designar divisiones de género, elegí observar el arte de otras áreas de Mesoamérica (donde hubiera representaciones con género asignado), y en las modernas comunidades de Mesoamérica.

EL TRAJE MESOAMERICANO EN EL PASADO Y EL PRESENTE

La indumentaria en Mesoamérica parece tener ciertas similitudes en varias culturas a lo largo del tiempo. En el periodo Clásico maya de Yaxchilán, una serie de dinteles representando a Xoc (mujer asociada con las inscripciones) y su esposo Escudo Jaguar II, llevaron a cabo rituales de sacrificio de sangre y se comunicaron con sus ancestros (Sharer, 1994:245). En la representación del dintel 24, Xoc se observa vistiendo un huipil largo, una túnica femenina sin mangas (Sayer, 1985:235), y se encuentra arrodillada. Mientras que su esposo está representado con un taparrabo y una capa. Ambos portan tocados elaborados.

De acuerdo con McCafferty y McCafferty (1994), en el sitio de Cacaxtla, en el Valle de Puebla-Tlaxcala en el centro de México, un mural de una batalla muestra a una guerrera. Biológicamente, un seno izquierdo indicaría la posibilidad del sexo femenino. Si este es el caso, su indumentaria pudiera vincularse a las de las mujeres. La figura porta un *quechquemetl* triangular (Sayer, 1985:235), así como una falda o enredo hasta la rodilla, usualmente hecha de dos telas cosidas, detenida por una faja en la cintura. Otras representaciones en la escena portan al igual que Escudo Jaguar II, taparrabos y capas que llegan hasta los hombros.

En la mixteca, en el *Códice Nutall* (1975), la dama Tres Pedernal llamada "*Quechquemetl* de concha" está retratada sin lugar a dudas en la página 16, donde aparece desnuda excepto por su *quechquemetl* de concha mientras da a luz. En la escena de la página 15, la misma mujer es mostrada con un traje completo,

portando una falda a la altura de las rodillas y una capa, con su *quechquemetl* de concha a un lado. En este mismo códice se puede observar la posición de los individuos. Tanto las mujeres como los hombres aparecen de pie, sentados con las piernas cruzadas o en tronos, sin embargo, sólo las mujeres son representadas arrodilladas sobre ambas piernas, mientras que los hombres se arrodillan solamente sobre una (Nutall, 1975:17).

El traje moderno en México y en Centroamérica tiene muchos orígenes precolombinos. En Pinotepa Nacional, Oaxaca, el *quechquemetl* triangular aún lo siguen utilizando las mujeres cuando van al mercado (Scheinman, 1991:65) y el enredo o falda y el paño de cintura, así como el huipil siguen usándose en Mesoamérica, particularmente entre las mayas. Existe una fuerte creencia entre muchos grupos nativos, de que la faja de cintura utilizada por las mujeres tenía importantes valores medicinales. Se piensa que la faja le brinda soporte al estómago y a la espalda, especialmente durante el periodo de embarazo (Sayer, 1985:210). Entre los mixtecas de la costa, las fajas son usadas porque se tiene la creencia de que éstas ayudarán al arco iris del oeste a evitar que el arco iris del este dañe a los niños que aún no han nacido (Sayer, 1985:210). Los taparrabos, por otra parte, son vistos rara vez en sociedades contemporáneas excepto durante ciertas ceremonias. Parece ser que en la mayoría de las culturas mexicanas y centroamericanas modernas, el traje femenino precolombino tuvo mayor continuidad a diferencia del masculino. No obstante, como en la fotografía de un varón huichol de Jalisco, los ornamentos pectorales hoy en día siguen usándose a pesar de que éstos ya no están hechos de oro y plata (Sayer, 1985:205).

Finalmente, los peinados de las mujeres precolombinas parecen continuar iguales hasta el día de hoy. Los estilos, tales como el rodete, en donde el cabello es trenzado sobre sí mismo, son muy decorativos y frecuentemente se utilizan con varios listones de colores complementando el tocado con un flequillo en la frente (Sayer, 1985).

EL GÉNERO DE LAS URNAS

Durante el desarrollo del estudio de las 43 urnas, muchas características interesantes han salido a la luz. Para empezar, debería explicar mi razonamiento para la asignación femenina o masculina de éstas. Es sabido que los zapotecas utilizaban ropa, peinados, insignias, pintura corporal y facial, tatuajes, tocados y ciertos colores indicando el estatus social, religioso y jerárquico militar (Sayer, 1985:43); por lo tanto, ¿no podremos asumir que tal distinción fuera también hecha en el sistema genérico? Creo que es posible. Basados en la información provista anteriormente con respecto a la indumentaria en Mesoamérica, he decidido analizar la ropa, ornamentos y los peinados encontrados en las urnas funerarias zapotecas.

En la estela 24 del sitio maya de El Naranjo, una mujer de la élite, identificada en asociación a su contexto, se observa portando una falda de red o un posible taparrabo. Es mujer evidentemente por el seno derecho que se ve sobresaliendo detrás del tazón que carga (Joyce, 2000:63). Es posible que el uso del taparrabo haya funcionado como un símbolo utilizado por las mujeres de la élite que tuvieron poder político o quizás incluso como otra división genérica. Dos figuras masculinas son representadas utilizando una falda corta o túnica y blandiendo objetos como cetros y un escudo. De acuerdo con Sayer, los guerreros usaban *ichcahuipilli*, túnicas de tela de algodón en la batalla para protegerse de las lanzas (Sayer, 1985: 235). Lo anterior puede explicar los elementos parecidos a las faldas en la vestimenta de figuras masculinas.

Con base en los factores antes descritos, siendo el primero la ropa, he identificado de manera tentativa a 18 mujeres y 25 hombres dentro de las 43 urnas funerarias. Los elementos de la ropa utilizada para identificar a las figuras femeninas incluyen el largo de las faldas, los *quechquemetls* redondos o triangulares y las fajas

de cintura con dos extremos colgando. En el caso de los varones, los taparrabos, la faja y las capas de los hombros fueron elementos característicos de su indumentaria. Tanto mujeres como hombres se muestran usando sandalias, capas y tocados elaborados. La figura 917.4.73 del Museo Real de Ontario, parece estar portando un taparrabo, a pesar de que en su representación se distingue una falda y un rodete, y es debido a éste que le asignó el género femenino. El taparrabo puede ser una faja de cintura con un sólo extremo o simplemente un taparrabo.

Los adornos como aretes, collares, narigueras y brazaletes, así como varios de los elementos usados para hacer éstos, aparecen sin un género definido, pues pueden ser encontrados tanto en hombres como en mujeres. Sin embargo, los individuos masculinos únicamente portan pectorales, que usualmente les cuelgan como collares. Las máscaras aparecen en ambos, a pesar de que es más frecuente encontrarlas en los primeros. Tanto hombres como mujeres muestran un flequillo que sale por debajo de su tocado.

No obstante, los elaborados peinados como el rodete y un interesante turbante en una de las figuras del Museo Real de Ontario, parecen haber estado reservados para las mujeres. La representación de la edad entre las figuras es difícil de establecer. Las características faciales y la postura parecen relativamente generales. La excepción es la urna 917.4.78 del Museo Real de Ontario, que aparece con líneas incisas en la cara, posiblemente insinuando arrugas características de la edad madura, es decir, con líneas alrededor de los ojos y de la boca del individuo. Sin embargo, la edad en años de la persona no puede ser determinada.

Finalmente, en la postura de las efigies puede reflejarse la identidad genérica en cierto grado, pues en las figuras masculinas olmecas es común que aparezcan sentados con las piernas cruzadas, mientras que las femeninas están arrodilladas. Sin embargo,

siete de las representaciones de mujeres estaban con las piernas cruzadas, muchas de las cuales eran urnas etiquetadas como acompañantes femeninas. No obstante, ninguna de las urnas designadas como masculinas se encontró de rodillas. La posición de rodillas con ambas piernas, parece estar reservada para las mujeres, así como la postura de manos sobre el pecho, mientras que sólo los hombres aparecen sentados en plataformas o en tronos. Finalmente, tanto hombres como mujeres aparecen de pie y ambos están con las manos en las rodillas.

¿UN TERCER GÉNERO?

La visión dicotómica del género (hombres/mujeres) es primariamente la de la civilización occidental, pero ¿sabemos si las culturas mesoamericanas tuvieron una visión similar? La posibilidad de un tercer género en las urnas funerarias es la del *acompañante*. Estas fueron las primeras descritas por Caso y Bernal, e identificadas por su localización dentro de la cámara interior, la sección menos pública de la tumba de la estructura 35 de San José Mogote, acompañando a los difuntos (Marcus y Flannery, 1994:69-70). Estos individuos no portan los elementos típicos asociados con otras figurillas de urna. Su indumentaria tiene poca ornamentación. Como ya dije antes, las masculinas continuamente portan un taparrabo y una capa sobre los hombros, mientras que las femeninas se pueden identificar por su faja de cintura con los dos extremos colgando al frente, similar a la faja que cuelga debajo del *quechquemetl* en la figura 1248 del Museo Frissell de Arte Zapoteca en Mitla. Si las figurillas femeninas usan faldas, huipiles o *quechquemetls*, no se nota. Tanto los *acompañantes* masculinos como femeninos, tienen tocados similares, que yo he nombrado "en forma de cono".

De acuerdo con Marcus y Flannery, estas figurillas representan a los nobles enterrados (1994:70), esto lo afirman con base

en la figura 96 de dicha estructura que se considera como una tumba en miniatura hecha de adobe con techo de piedra, conteniendo una vasija, una efigie cerámica y una codorniz sacrificada; una figurilla volando en el techo de la tumba tiene una cornamenta de venado; y cuatro efigies grotescas en el fondo, todas representando la actual tumba (Marcus y Flannery, 1994:71). Debido a que Marcus y Flannery no han presentado realmente otras evidencias a favor de esta teoría, y debido a que no conozco más datos sobre la postura de *acompañantes* en el interior de otras cámaras, sugeriré otra teoría. ¿Pudiera ser que estos *acompañantes* representaran a sacerdotes o consejeros de los nobles difuntos? Los sacerdotes rara vez dejaban el interior, o los cuartos menos públicos de los templos, y los gobernantes frecuentemente recurrían a los sacerdotes para obtener consejo (Marcus y Flannery, 1994:60).

Una urna que se encuentra en el Museo de Arte de Denver, en Colorado, muestra al gobernante flanqueado por dos *acompañantes* identificados por su vestido y su tocado característico. ¿Pudiera ser que estos *acompañantes* fueran los consejeros de los difuntos a quienes seguirían hacia las nubes? ¿Hasta qué punto se podría considerar a la categoría de *acompañante* como una división genérica? Tal división podría abarcar tanto a mujeres como hombres, sobre la base de mis designaciones. La indumentaria dentro de esta categoría es un poco diferente de la clase noble en general, y si estuviéramos considerando su confinamiento voluntario o forzado al interior de los templos, esto demostraría un estilo de vida algo diferente.

¿Podría ser esto considerado un género? Si reconsideramos la definición de género, creo que un conjunto de características socialmente asignadas podría describir la vida de los sacerdotes y las sacerdotisas, al igual que las de las monjas. Este tema definitivamente no está cerrado y aguardo ansiosamente para poder continuar con el estudio de los roles de los *acompañantes*.

CONCLUSIÓN

Una aproximación desde el género, aplicada a los datos arqueológicos es un elemento crucial en la búsqueda de una investigación más holística y más completa arqueológicamente. Aunque la búsqueda del conocimiento de las divisiones de género en sociedades pasadas recae en la esfera de la arqueología cognitiva, un territorio muy criticado, no debemos huir de su estudio. El género es un aspecto crucial para la mayoría de las sociedades conocidas, y las antiguas culturas mesoamericanas también entran en esta categoría. Es tiempo de explorar estas áreas de los estudios arqueológicos donde hemos tenido miedo de indagar.

BIBLIOGRAFÍA

Boos, Frank (1964), *Corpus Antiquitatum Americaninsium México I: Las urnas Zapotecas en el Real Museo de Ontario*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

—— (1966), *Corpus Antiquitatum Americaninsium México II: Colecciones Leigh y Museo Frissell de Arte Zapoteca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

—— (1968), *Corpus Antiquitatum Americaninsium México III: Colecciones Leigh, Museo Frissell de Arte Zapoteca, Smithsonian Institution y Otras*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

González Licón Ernesto (1990), *Los zapotecas y mixtecos*, Jaca Book, Milano.

Joyce, Rosemary (2000), *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*, Austin, University of Texas Press.

Marcus, Joyce (1983), "Rethinking the Zapotec Urn", en Kent V. Flannery y Joyce Marcus (eds.), *The Cloud People*, Nueva York, Academic Press.

—— (1998), *Women's Ritual in Formative Oaxaca: Figurine-making, Divination, Death and the Ancestors*, Memoirs of the Museum of Anthropology, Ann Arbor, University of Michigan, núm. 33.

Marcus, Joyce y Kent Flannery (1994), "Ancient zapotec ritual and religion: an application of the direct historical approach", en Colin Renfrew y Ezra B.W. Zubrow (eds.), *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology*, Great Britain, Cambridge University Press.

—— (1996), *Zapotec Civilization*, London, Thames and Hudson, Ltd.

McAnany, Patricia (1995), *Living With the Ancestors*, Austin University of Texas Press.

McCafferty, Sharisse D., y Geoffrey G. McCafferty (1994), "The Conquered Women of Cacaxtla", *Ancient Mesoamerica*, vol. 5, pp.159-172.

Miller, Mary Ellen (1986), *The Art of Mesoamerica From Olmec to Aztec*, Thames and Hudson, Ltd, London.

Nuttall, Zelia (ed.) (1975), *The Codex Nuttall*, Dover Publications, Nueva York.

Paddock, John (ed.) (1970), *Ancient Oaxaca*, Stanford University Press, California.

Sayer, Chloe (1985), *Costumes of México*, University of Texas Press, Austin.

Scheinman, Pamela (1991), "A Line at a Time: Innovative Patterning in the Isthmus of (Isthmian) México", en Margot Blum Schevill, Janet Catherine Berlo y Edward B. Dwyer (eds.), *Textile Traditions of Mesoamerica and the Andes: An Anthology*, Garland Publishing, Inc., Nueva York.

Schele, Linda y Peter Mathews (1998), *The Code of Kings*, Touchstone, Nueva York.

Sharer, Robert (1994), *The Ancient Maya*, Stanford University Press, fifth edition, California.

Parte IV

CULTURA MEXICA

LA CONDENA DE LOS "TRANSGRESORES" DE LA IDENTIDAD MASCULINA: UN EJEMPLO DE MISOGINIA MESOAMERICANA

NICOLÁS BALUTET

LA TRANSGRESIÓN DE LA IDENTIDAD GENÉRICA

"Al principio, vino la derrota, amarga debacle. Henos aquí ahora sometidos y ridiculizados. ¿Qué se va a pensar de nosotros? ¿No valemos mucho más que los no humanos o las mujeres?". Sacadas de nuestra imaginación, estas preguntas expresan los sentimientos de completa amargura y de angustia de los guerreros y de los notables confrontados al triunfo del ejército enemigo. Ningún recuerdo aquí de los sacrificios que esperaban, sin ninguna duda, aquellos que no tuvieron la oportunidad de morir en combate, nos situamos en el aspecto, –¿tan traumatizante?– de la humillación pública que endosaba los atavíos, en el sentido propio y figurado de una feminización de los vencidos.

En la historia de los emperadores, el descendiente de Moctezuma II y antiguo intérprete de la Audiencia de México, Fernando de Alvarado Tezozómoc (1975:54), evoca un episodio durante el cual unos embajadores, enviados por el jefe de Tenochtitlan, Itzcoátl, al jefe tepaneca de Coyoacán, fueron obligados a llevar vestidos femeninos. Esta sorprendente práctica también es relatada en los *Anales de Tlatelolco* (1980:56) que cuentan que el soberano, después de la desaparición de su ciudad en manos de los españoles, apareció en harapos, vistiendo la toca y el *huipil* de una mujer, sin precisar, no obstante, si eso se debía a los conquistadores.

No sabemos si la práctica de la que hablamos era sistemática o si respondía a circunstancias particulares, pero formaba parte por lo menos del pensamiento de los mexicas. Así los purépechas de Michoacán se entristecieron a causa del derrumbamiento de Tenochtitlan, expresando el acontecimiento con características de la feminidad: los españoles hubieran puesto faldas de mujeres a los mexicas (*Relación de Michoacán*, 1984:63).

Las célebres inscripciones murales de Cacaxtla en Tlaxcala que describen una escena de batalla entre Guerreros-Águila y Guerreros-Jaguar confirman, según nosotros, la misma ideología. Datadas del 650 al 850 d.C., muestran sobre la escalera central de la estructura B que divide la escena en dos partes iguales, a dos individuos vencidos cuyo vestuario es femenino. Del lado Este se encuentra el personaje número 6 que participó en la batalla, pues éste intenta sacarse una flecha que le ha traspasado la mejilla de donde brota sangre. Lleva un tocado muy elaborado y, en particular, la larga y femenina capa triangular *quechquemetl* decorada de cruces que recuerdan el motivo maya de la cinta estrellada asociada al traje femenino (McCafferty y McCafferty, 1994:163). El individuo núm. 32 (lado Oeste) que muestra sus brazos cruzados (y quizás unidos) sobre el pecho, también viste un *quechquemetl* cuyos bordes recuerdan de nuevo la cinta estrellada (McCafferty y McCafferty, 1994:164). Ambos visten trajes muy elaborados, adornados con faldas y sandalias, mientras que los otros personajes que participan en la batalla exhiben trajes simples o están casi desnudos.

Varias hipótesis rodean la identidad de los personajes 6 y 32. Sharisse y Geoffrey McCafferty, quienes han propuesto algunas, creen que se trataría de verdaderas mujeres que habían participado en la guerra y que habían sido capturadas para los sacrificios o para las alianzas matrimoniales. Su planteamiento no carece de atractivo, sin embargo, no me convencen del todo.

Si bien es cierto que el *quechquemetl* es un traje estrictamente asociado a las mujeres, como lo han demostrado Heyden (1977:8) y Anawalt (1982:41) a partir del estudio detallado de las representaciones en los códices y las esculturas, la "falda" de los dos individuos es más bien corta; tanto así que sobre un bajorrelieve en estuco de una columna de la estructura E que yuxtapone el edificio B, un personaje que esta pareja de investigadores consideran, una mujer viste una falda que le llega hasta los muslos. Situados en el corazón de la escena, los dos jefes militares con trajes femeninos son testigos de la derrota de sus ejércitos y, por consecuencia, de la sumisión de su pueblo.

De estos restos de Historia, se desprende en filigrana un aspecto sociológico: la feminidad como vector de sumisión, de humillación y de burla. Si la desvalorización de las mujeres en relación con los hombres parece evidente, ¿no se ve aquí también una condena por una incapacidad masculina a estar conforme con la imagen que los hombres deben dar de sí mismos? Todavía en la región de Michoacán, el cazador torpe debía vestir una falda que lo excluía simbólicamente del mundo masculino:

> Si en alguna parte la caza se les escapa, tienen un castigo que consiste en ponerles un traje de mujer que llamaban "cu(e)itl", indicándoles que no son hombres pero sí mujeres, puesto que no son buenos arqueros (las Casas citado por Olivier, 1990:30-31).

Por otra parte, Juan Suárez de Peralta cuenta que durante una guerra contra los purépechas, uno de los hombres de Moctezuma II, luego de haber huido del campo de batalla, fue obligado a llevar trajes femeninos y luego exhibido en la plaza del mercado antes de ser castrado (citado por Burkhart, 1986:120-121). Torquemada (1975:242-243) evoca un ataque de Nezahualcóyotl contra el ejército mexica durante el cual dicho soberano, quien llevaba un blasón que representaba al sexo femenino, se burló de

sus adversarios haciéndoles comprender que el escudo les era concedido puesto que ellos no eran hombres.

Estos pocos ejemplos indican que "ser verdaderamente hombre" significaba poseer talento para la caza y para la guerra, y excluía deshonor supremo, la cobardía y el miedo. En Tenochtitlan, ¿no debían los hombres exhibir orgullosamente las insignias adquiridas en los combates "para que se conociesen los que eran cobardes y de poco corazón"? (*Códice Ramírez*, 1979:182). Esta ley era cada vez más estricta que hasta establecía que "el que no supiere ir a la guerra, no fuese tenido en cosa alguna, ni reverenciado, ni se juntase, ni hablase, ni comiese con los valientes hombres, sino que fuese tenido como hombre excomulgado o como miembro apartado [...] podrido y sin virtud" (*idem*).

Por otra parte, en la sociedad mexica, desde el nacimiento, se marcaba la diferencia entre el niño y la niña enterrando su cordón umbilical en el lugar de sus futuras atribuciones (la casa para la niña, el campo de batalla para el niño). En esta ocasión, la comadrona reafirmaba el estatuto inmutable del niño macho, soldado enviado para combatir y dar la sangre y el cuerpo de los enemigos al dios Sol y a la diosa de la Tierra, al colocar cerca del niño un pequeño arco, un escudo diminuto y cuatro flechas chicas pronunciando las siguientes palabras:

> Oh mi hijo bien amado, he aquí la doctrina que nos ha dejado nuestro Señor "Yoaltecuhtli" y su esposa "Yoalticitl": tu padre y tu madre; yo corto el cordón que está en medio de tu cuerpo; sepas y comprendas que tu casa no está aquí donde has nacido, pues tú eres un soldado, tú eres un ave "quecholli", tú eres un ave "zaquan" [...] esta casa en la que has nacido no es más que un abrigo [...], la tierra es otra, tú estás prometido a otros lugares: los campos de batalla, para ello has sido enviado, tu tarea es la guerra, tu papel es dar de beber al Sol la sangre de los enemigos y dar de comer a la Tierra "Tlatecuhtli", el cuerpo de los enemigos (Sahagún citado por Durand-Forest, 1986:332).

El que hombres humillados portaran trajes femeninos podría depender de la "transgresión" de esta obligación genérica que constituyen la caza y la guerra, los signos más importantes de la masculinidad.

LA SUERTE DE LOS HOMOSEXUALES

Los hombres desafortunados en el combate o en la caza, aquellos que se echaban atrás, mudos por el miedo que los invadía y que les hacía perder todo discernimiento, no conformaban las únicas categorías feminizadas. *El Códice Florentino*, escrito en los años 1562-1575 y destinado a informar al rey de España acerca de la naturaleza de los habitantes y de las tierras ultramarinas, se muestra particularmente esclarecedor en cuanto a la percepción mexica de las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo.

El siguiente texto parte del onceavo capítulo del *Libro décimo de los vicios y virtudes de esta gente indiana y de los miembros de todo el cuerpo interiores y exteriores y de las enfermedades y medicinas contrarias y de las naciones que a esta tierra han venido a poblar*, confirma el desagrado que inspiraban estas relaciones y explicita claramente que las prácticas "homosexuales" no se concebían por sus particularidades, sino que eran reubicadas en una dicotomía en la que se creía y en la que se cree todavía, sin ningún motivo, como "natural", a saber que hay uno que debe "hacer de mujer":

Las siguientes palabras en náhuatl nos muestran esto:

Cuiloni	es aquel que está sodomizado
Chimouhqui	es un hombre homosexual
Cuitzotl i tlacauhqui	él es algo corrupto
Tlahyelli	él es sucio
Tlahyelch i chi	él chupa cosas sucias
Tlahyelpol	es un ser obsceno, una cosa espantosa
Tlacamicqui	es una persona corrupta
Tepoliuhqui	es una persona descarriada

Ahhuilli	él es divertido
Camanalli	él es chistoso
Netopehualli	es alguien del que uno se burla
Tecualanih	él ha provocado algun enojo
Tetlahyeltih	él ha repugnado un poco
Tehuiqueuh	él es penetrado por alguien
Teyacapitztlahyeltih	él ha repugnado un poco, como un somorgujo
Cihuaciuhqui	él es utilizado para transformarse en mujer
Mocihuanenequini	es alguien que reacciona como una mujer
Tlatiloni	es alguien que está quemado
Tlatlani	es alguien que merece ser quemado
Chichinoloni	es alguien que merece ser metido en la hoguera
Tlatla	él quema
Chichinolo	él está metido en el fuego
Cihcihuatlahtoa	él habla a menudo como una mujer
Mocihuanenequi	él hace el papel de la mujer

(Kimball, 1993:14-15)

La actitud de los pueblos amerindios con respecto a las relaciones homosexuales es muy diversa y a veces sorprende constatar que en una misma zona geográfica, pueblos vecinos tuvieron comportamientos del todo opuestos. Así, mientras Francisco de Bobadilla interrogaba a los indios de Nicaragua sobre este asunto, ellos respondían que los niños tiraban piedras contra el hombre penetrado y lo maltrataban a veces hasta la muerte (Fernández de Oviedo, 1959, libro 42, cap. 3:377; Herrera y Tordesillas, 1730, década 3, libro 4, cap. 7:214); por su parte, los mayas toleraban las prácticas homosexuales aunque, las *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán* hablan de la existencia, en el tiempo de Tulul Xiu, de un horno en el que se arrojaba a los culpables del "pecado nefando" (Sigal, 2000:183) Dicho episodio debe considerarse, sin embargo, con precaución ya que el autor, Antonio Gaspar

Chi, hijo de una familia de la élite maya aliada a los españoles, presenta sistemáticamente a su pueblo de manera positiva.

Por otra parte, en el caso de la ciudad de Tlaxcala, los cronistas señalan actitudes opuestas; mientras que Muñoz Camargo escribe que se consideraba "por grande abominación el pecado nefando y [que] los sodomitas eran despreciados, poco considerados y tratados como mujeres pero que ellos no los castigaban" (Muñoz Camargo citado por Guerra, 1971:133), opinión compartida por Torquemada (1975, libro 12, cap. 4:59) y Mendieta (1971, libro 2, cap. 29:137).

También Herrera y Tordesillas (1730, década 2, libro 6, cap. 16:147) afirma que "morían en la sodomía los que pecaban en ella, aunque la usaban en otras provincias". Cualquiera que sea el destino reservado a los sodomitas, no cabe duda que los tlaxcaltecas no les tenían en mucha estima. Ellos les atribuían de hecho, la cualidad de *tetzauhtin* que recuerda al mismo tiempo *tetzauhcihuatl*, designación de la mujer adúltera, y *tetza'huitl* que se refiere a "una cosa escandalosa o espantosa" según el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana castellana* de Alonso de Molina.

El desprecio presentado en el *Códice Florentino* hacia los homosexuales encuentra un eco en la legislación, cerrada y represiva, en la cual se capta una idea a través de las ochenta leyes de Nezahualcóyotl que relató Ixtlilxóchitl, escrita entre 1610 y 1640 (Motolinía citado por Guerra, 1971:148). Nadie se libra de las represalias, ni siquiera el hijo del emperador Nezahualcóyotl que su padre mató con sus propias manos por haber sucumbido al "pecado nefando" (Pomar y Zúñiga, 1858-1866:31).

Aunque no tengamos información concerniente a la sociología de los homosexuales, ese terrible castigo perpetrado por un padre contra su hijo podría inscribirse dentro de una voluntad de los grandes del imperio por mantener la diferencia y el abismo existente entre la gente del común y la nobleza a la que siempre incumbía mostrar el ejemplo, en particular en materia de sexuali-

dad. El castigo del hijo de Nezahualcóyotl se consideró un ejemplo en la medida en que, por sus prácticas sexuales infecundas, el pretendiente al trono desperdiciaba la energía vital tan importante para sus mentalidades, comprometiendo así el futuro de un pueblo al que hubiera podido dirigir algún día.

La legislación no es en sí una prueba irrefutable de que la condena de los homosexuales trascendía a la sociedad. La instauración de una ley puede responder, de hecho, a una preocupación propia de monarcas y de su entorno. Mama Cihuaco, madre del sexto Inca, Roca, e instigadora de una lucha antisodomitas, ¿no dirigía ella un oscuro *lobby* de mujeres que se sentían abandonadas? El léxico y los usos y costumbres resultan más elocuentes a la hora de considerar las mentalidades.

Al rigor de la legislación mexica resuena efectivamente un total desprecio por las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo. Las expresiones *amo tlacáyotl* y *áyoc tlacáyotl*, que designan la homosexualidad masculina, significan de hecho respectivamente "no hay humanidad" y "ya no hay humanidad" (López Austin, 1982:167). La homosexualidad parece ser percibida como una enfermedad, leyendo la definición que Rémi Siméon (1963:120) da a la palabra *cocoxqui*, "enfermo, lisiado, manchado, amante, flaco", enfermedad de la cual el buen joven hombre debería tomar precaución so pena de verse rechazado socialmente

> telpuchtlahueliloc. In telpuchtlahueliloc ca yollotlahueliloc. Xoxouhcaoctli quitinemi, mihuintiani, cuatlehueliloc, iyellelacic, xocomicqui, tlahuanqui. Monacahuitinemi, momixihuitinemi, anenqui, cuecuech, cuecuechtli, topal, iciccala, yollocamachal, yollonecuil, yollochico, aquetzqui, aquetztzana, eltecuetlan, cuecuenotl, cuecuenociuhqui, ahuilnenqui, mahuiltiani, ahuilnemini, ahuilquizqui, tlaello, cuitlayo, teuhyo, tlazollo. Mecahua. Nozale. Momecatia, ahuilnemi.

> [El joven malvado. El joven malvado está loco. Anda bebiendo pulque tierno. Ebrio, desatinado, afligido, borracho, tomado. Anda actuando con hongos, anda actuando con mixitl, inquieto, impúdico, desvergonzado, excesivamente ataviado, jadeante, mal hablado, retorcido en el habla, maldiciente, desvergonzado, presuntuoso, vanidoso, pedante, soberbio, vicioso, burlón, vicioso, envilecido, lleno de excremento, lleno de mierda, lleno de polvo, lleno de basura. Tiene concubina. Posee discurso (para convencer a las mujeres). Vive en concubinato, vive en el vicio"] (texto tomado del *Códice Florentino* y del *Códice Matritense* del Palacio Real de Madrid citado por López Austín, 1984:265/274).

Los consejos predicados a los jóvenes insisten siempre sobre el valor de la reproducción de la especie humana y la bendición que significan los hijos para todo ser humano. Por otra parte, los médicos (permanecemos todavía aquí en el contexto médico) utilizaban una técnica que consistía en lanzar al aire veinte granos de maíz y en observar la figura dibujada en el suelo por los granos después de caer: si los granos se separaban, el enfermo debía morir y si caían unos sobre otros, él viviría, pero esta enfermedad provenía del hecho de ser sodomita (Cervantes de Salazar, 1971:136). El *Códice Magliabecchiano*, 1904 (lámina 78) presenta un dibujo en el que un hombre lanza unos granos de maíz mientras que el texto que lo acompaña reza: "y si un grano caya sobre otro dezia que su enfermedad leavia venido por sometico". Esto contribuye por tanto a dibujar en las mentalidades, el esbozo de una "enfermedad de la homosexualidad" que, como todo germen y microbio, es nociva para los individuos y hasta contagiosa.

LA DIALÉCTICA PASIVO/ACTIVO

Si es claro que en México la norma fue el rechazo a los homosexuales, parece que aquel que, en la relación sexual "transgrede"

su identidad genérica, sea más culpable que su compañero, dicho de otro modo la dialéctica pasivo/activo regiría la visión mexica de las relaciones homosexuales. ¿No hace solamente alusión el *Códice Florentino* "a aquel que está sodomizado", "a aquel que hace el papel de la mujer"? No vamos a deducir de esto, sin embargo, que la más grande indulgencia protegía al hombre activo, el "verdadero macho viril". No estamos en Roma donde poco importaba el sexo del compañero, sólo la pasividad y no la homosexualidad era reprobada (Veyne, 1984:45). En el corazón del imperio mexica, aunque el legislador establecía una diferencia entre los dos tipos de comportamientos sexuales, los dos recibían la pena de muerte:

> Al agente, atado en un palo lo cubrían todos los muchachos de la ciudad con ceniza, de suerte que quedaba en ella sepultado y al paciente, por el sexo le sacaban las entranyas y asimismo lo sepultaban en la ceniza (Ixtlilxóchitl, 1985:139-140).

En Michoacán, sin embargo, el homosexual pasivo se beneficiaba de una segunda oportunidad: la primera vez sólo era enviado a prisión, pero si reincidía, se "le [metía] un bastón puntiagudo y caliente en el ano que salía por la boca y, así, moría y [se] arrojaba en el campo en donde era devorado por las aves y otros animales" (Gutiérrez de Cuevas citado por Olivier, 1990, nota 116:40 véase también Ramos de Cárdenas, 1987:238). Si el error es humano, la lección debía ser comprendida inmediatamente; no había una segunda oportunidad.

Quien desempeñaba un rol activo en la relación sexual parece beneficiarse de una relativa clemencia en el castigo que le era destinado. Percibido sin duda como un hombre con un comportamiento sexual de acuerdo con su sexo biológico, su acción, aunque condenada con la muerte, estaba entonces menos sujeta a la desdicha. Se encuentra aquí la idea, bien expandida en las sociedades patriarcales, que el hombre que penetra es convencionalmente masculino. Por el contrario, aquél que es penetrado es feminizado pues el trasero es visto como sexualmente indiferenciado y, en consecuencia, potencialmente femenino. Semejante creencia define entonces las relaciones sexuales más en términos de jerarquía y de género (oposiciones entre penetrar y ser penetrado, superioridad y subordinación, masculinidad y feminidad, actividad y pasividad) que en términos de sexo y de sexualidad como lo explica muy bien Michel Foucault en *L'usage des plaisirs* (2000:278-279).

Se trata del principio de isomorfismo entre la relación sexual y el lazo social. De acuerdo con esto, es necesario comprender que el lazo sexual (pensado siempre a partir del acto-modelo de la penetración y de una polaridad que opone actividad y pasividad), es percibida igual que la relación entre superior e inferior, aquel que domina y aquel que es dominado, aquel que somete y aquel que es sometido, aquel que triunfa y aquel que es vencido. Las prácticas de placer son reflejadas por medio de las mismas categorías que en el campo de las rivalidades y de las jerarquías sociales: analogía en la estructura agonística, en las oposiciones y diferenciaciones, en los valores asignados a los roles respectivos de los compañeros. Y a partir de ello, se puede comprender que hay en el comportamiento sexual un rol que es intrínsicamente honorable y que es valorizado con pleno derecho: es aquel que consiste en ser activo, en dominar, en penetrar y en ejercer así su superioridad.

Hoy todavía, los albures que definía de maravilla Octavio Paz (1999:39) vehiculan tales concepciones:

> Es significativo, por otra parte, que la homosexualidad masculina sea considerada con cierta indulgencia, al menos en lo que concierne al agente activo. El agente pasivo, por el contrario, es un ser degradado y abyecto. Los juegos de *albures* –este combate verbal hecho de alusiones obcenas de doble sentido y que se

practica tan comúnmente en México— dejan entrever esta concepción ambigua. Cada compañero, por medio de artificios de lenguaje y de ingeniosas combinaciones verbales, trata de vencer a su adversario y el vencido es aquel que no encuentra nada más que responder, el que debe tragarse las palabras de su enemigo. Por lo tanto, esas palabras son tejidas con alusiones sexuales agresivas: el perdedor es poseído, violado por el otro. Él es la burla de los espectadores y el objeto de burla de sus bromas. Dicho de otro modo, la homosexualidad masculina es tolerada bajo la condición de que se trate de la violación del compañero pasivo.

Los mexicas consideraban la pasividad como una actitud humillante e indigna de todo hombre. Al estereotipo del hombre viril y valiente, van a oponerle el "contratipo" del homosexual pasivo que polarizará toda la abyección y la infamia que representa la transgresión de la identidad genérica masculina. No es por tanto sorprendente que en el momento de la *Noche triste* los mexicas trataran a los españoles de *Cuilón*, "pasivo" (Díaz del Castillo, 1933:395).

Los mayas de la península de Yucatán parecen haber compartido las concepciones mexicas. De hecho, los mayas chontales del estado de Campeche designaron el lugar donde ellos habían enfrentado a los mexicanos, *Cuylonemiquia*, "donde matamos a los homosexuales mexicanos", burlándose de la derrota de su enemigo con términos que expresaban la pasividad (Scholes, 1948:91). Aún hoy en día, se considera la pasividad sexual como un signo de impotencia entre los otomíes, véase Galinier (1984:42).

En el libro del *Chilam Balam de Chumayel*, un pasaje al final de las profecías podría confirmar esta hipótesis.

Ox al mukil x cuch lum ydzinil dzaman yol cimen ix u puccikal tu nicteob xan ah uaua tulupoob ah ua tan cinoob nacxit xuchit tu nicte u lakob ca ca kin y ahaulilob coylac te tu dzamoob coylac te tu nicteob ca ca kin uinicil u thannob ca ca kin u xecob u luchob u poocob u co kinnob u co akab u maxilob yokol cab kuy cu cal mudz cu uich pudz cu chi ti yahaulil cabob yume.

Sin embargo, las traducciones que hemos encontrado difieren las unas de las otras a causa de las dificultades de interpretación de las palabras mayas, las cuales pueden tener diversos significados.

Sus corazones son sumergidos, ellos son sepultados bajo el peso de sus pecados carnales. Los sodomitas abundan y el pecado indecible de las "Flores y de Naxcit" se derraman entre sus compañeros, regentes de los dos días. Sus tronos abominables, abominables en el pecado carnal; aquellos que se denominan "Hombres de los dos días", dos días ellos durarán y por tanto sus tronos, sus casas y sus coronas. Ellos son la prueba de la más grande lascividad, de día como de noche, verdadera inmundicia del globo.

Muerto el corazón de la Flor de Mayo, de los disputadores, de los deslenguados, de los ofrecedores de mujeres, flor de perversidades, de deshonestos desvarios, los de poder de dos días, los que ponen deshonestidad en los Tronos, los desvergonzados de la Flor de Mayo, los de abominables amores, los de poder de dos días, los de bancos de dos días, los de jícaras de dos días, los de tocados sombreros de dos días, los lascivos del día, los lascivos de la noche, los Maax, Monos del mundo, los que tuercen la garganta, los que parpadean los ojos, los que tuercen la boca a los Señores de la tierra, ¡oh padre! (el libro de los libros de *Chilam Balam*, 1948:202-203).

Marchita está la vida y muerto el corazón de sus flores, y los que meten su jícara hasta el fondo, los que lo estiran todo hasta romperlo, dañan y chupan las flores de los otros. Falsos son sus Reyes, tiranos en sus tronos, avarientos de sus flores. De gente nueva es su lengua, nuevas sus sillas, sus jícaras, sus sombreros; ¡golpeadores de día, afrentadores de noche, magulladores del mundo! Torcida es su garganta, entrecerrados sus ojos; floja es la

> boca del Rey de su tierra, Padre, el que ahora ya se hace sentir (libro de *Chilam Balam de Chumayel*, 1973:187). El desespero está en vuestro corazón. Pero la muerte está en el corazón de los hombres de la Flor de Mayo, los hombres viles, los grandes pecadores, Nacxit Xuchit y los compañeros de la Flor de Mayo, los señores de los dos días. Ellos se parecen a los ladrones sobre el Trono, ellos se parecen a los ladrones de la Flor de Mayo. Sus palabras son aquellas de los hombres de dos días, y sus Bancos, sus Copas, sus Sombreros son los de los hombres de dos días. Son los lascivos del día y de la noche, los bandidos de la tierra. Ellos retuercen el pezcuezo, ellos guiñan los ojos, ellos hacen muecas con su boca, delante de los Señores de la tierra, ¡oh! Padre.

Si las traducciones son algo diferentes, se encuentra cierta constancia en el retrato de los jóvenes de Itzá que está redactada en estas líneas: su conducta lasciva. Todos los traductores, de una manera u otra, evocan su conducta abominable, desvergonzada, indecente, en ocasiones se traduce la expresión *ah uaua tutlupoob* como "sodomitas" pues ésta significa literalmente "aquellos que voltean a menudo la espalda". Queda por saber si podemos tomar estos testimonios al pie de la letra, es decir, si hacen eco a las prácticas efectivas o si, verdaderamente, estamos en presencia de un texto que sólo tiene como fin denigrar a aquellos a los que los mayas xiu nunca aceptaron totalmente el yugo, a saber, los invasores toltecas-itzáes. La derrota contra los españoles que está aquí predicha sería la ocasión para desacreditarlos un poco más a los ojos de los "verdaderos" yucatecas.

Nosotros privilegiamos esta hipótesis puesto que otros datos abundan en este sentido. El *Chilam Balam de Chumayel* evoca también, de hecho, una era antes de la Conquista española que finalizó a causa de las fechorías de dos señores llamados Kak U Pacal, "Rebote violento" y Tecuilu cuyo nombre proviene del náhuatl *tecuilonti* que Rémi Siméon traduce como "sodomita" (el

libro de los libros de *Chilam Balam*, 1948:72; Siméon, 1963:40). ¿No hay aquí una voluntad deliberada de arrojar, de nuevo, el descrédito sobre los invasores del México central, y de valorizar, por el contrario, los autóctonos a su antepasado quien tenía un nombre tan evocador?

Otro elemento debe llamar nuestra atención: las alusiones constantes a la Flor de Mayo, símbolo de Quetzalcóatl y por tanto de los toltecas, que parece maléfica como lo atestigua este pasaje de la "Segunda Rueda Profética de un Doblez de Katunes" que corresponde al 7 Ahau que se encuentra en el *Chilam Balam de Chumayel* (p. 90):

> De Flor de mayo será el pan, de Flor de Mayo será el agua que trae en su katun. Será entonces cuando comiencen a mancillarse los sabios con las mujeres y llamen con las manos a la Flor de Mayo, llamen durante el katun con la mirada de lado porque habrá resonar de música por todas las partes de la tierra. De Flor de Mayo será el vestido, de Flor de Mayo el rostro, de Flor de Mayo el calzado, de Flor de Mayo el andar: parpadeando los ojos, escupiendo saliva, ofreciendo mujeres a los Batabes, a los Justicias, a los Jefes, a los Escribanos, a los maestros, a los grandes, a los humildes. No habrá grandes enseñanzas ni ejemplos sino mucha perdición sobre la tierra y mucha desvergüenza. Será entonces cuando sean ahorcados los Halach Uiniques, Jefes de, los Ahaues, Senores-principes, los Bobates, Profetas, y los Ah Kines, Sacerdotes-del-culto-solar, de los hombres y de los pueblos mayas. Perdida será la ciencia, perdida será la sabiduría verdadera (El libro de los libros de *Chilam Balam*, 1948:128).

La flor, que es uno de los símbolos recurrentes en los textos mayas, está muy ligada a la noción de sexo. Sigal (2000:50) nota al respecto que sobre numeroso dibujos de vasijas mayas una flor acentúa la imágen de los órganos genitales, y señala también que el diccionario Motul traduce la palabra *nicte* "flor" como "vicio carnal y mal-

dad de las mujeres". No busquemos alusiones sodomitas aquí pero digamos que, una vez más, la conducta de los toltecas deja qué desear.

Este deseo de ofender al otro convirtiéndole simbólicamente en un ser pasivo y cobarde es próximo al fenómeno de la sodomía forzada que Jean-Baptiste Le Moyne anota a propósito de los timucuas de Florida. Durante las guerras, éstos no tomaban prisioneros masculinos, pero antes de dejar el campo de batalla hacían como que sodomizaban a aquéllos que mataban (Trexler, 1995:68).

El canto de las mujeres de Chalco evoca la misma idea. Compuesto por un célebre poeta llamado Aquiauhtzin Cuauhquiyahuacatzintli y escrito en 1479 para el emperador Axayácatl, este canto es uno de los raros testimonios de poesía erótica mexica. El canto y la danza que lo acompañaban, ambos muy sensuales, fueron representados en la corte del palacio real delante del destinario que encontró el espectáculo tan bien realizado que exigió la propiedad de la obra *Le chant des femmes de Chalco* [1479] en *Poésie nahuatl d'amour et d'amitié*, 1991:30-31.

El texto recuerda, por medio de explícitas metáforas sexuales, un combate carnal entre el conquistador Axayácatl y las mujeres chalcas que deseaban saber si el emperador mexica se defendía tan bien en las batallas guerreras como en las amorosas. Según el Manuscrito Ramírez, Axayácatl fue de hecho un rey "de los más valientes y gran amante de la guerra; tan bueno que jamás hubo batalla ni combate donde no se desgastara como un simple capitán" (Manuscrit Ramírez, 1903:91-92). Al final de la composición, el texto utiliza una imagen de una relación homosexual para evocar la derrota de los hombres de Tlatelolco en 1473 que metafóricamente se hicieron sodomizar por los vencedores mexicas:

> ¿Me harías tú también eso que hiciste al pobre pequeño? Quauhtlatohua [jefe tlatelolca].Poco a poco, desabrochad vuestras faldas abrid vuestras piernas, tlatelolcas que lanzan flechas! ayaya! (Manuscrit Ramírez, 1903:42-43).

La alusión a las flechas recuerda, por otra parte, la captura de Azcatzin, "trasero de Ácatl", por los mexicas durante la peregrinación de Aztlán hacia lo que sería su territorio. Llegados a Acatzintitlán, ellos le voltearon el cuerpo y le lanzaron flechas en el trasero para tomar posesión simbólicamente del territorio. Desde entonces, el lugar tomó el nombre de Mexicantzingo, "trasero de los mexicas".

La exploración de los fundamentos del discurso de la homosexualidad muestra hasta qué punto la pasividad, en tanto transgresión de la identidad genérica masculina tal como era definida por los pueblos mesoamericanos, se ubicaba bajo el signo de una condena vehemente, al mismo tiempo que constituía la ocasión para las bromas destinadas a burlarse del enemigo y del adversario. Por fuera del contexto mismo de la homosexualidad, el hombre no debía traicionar una falta de virilidad so pena de verse rechazado, deshonrado por sus pares.

APRENDIZAJE Y REAFIRMACIÓN DE LA MASCULINIDAD

Si los hijos recibían, desde el nacimiento, las "insignias" de su género, esto no era suficiente para asegurar, por lo tanto, que su comportamiento futuro respondiera a ello. También los padres y luego la escuela obligatoria en el imperio mexica, iban a esforzarse en actuar en común sobre las estructuras inconscientes de los jóvenes con el fin de asegurar la reproducción de los valores instaurados por la sociedad. La familia proporcionaba un molde que el sistema escolar se encargaría de fortalecer. Es la idea que se desprende de la enseñanza impartida en los *telpochcalli* masculinos.

A diferencia de los *calmecac*, una institución que formaba principalmente los futuros dirigentes políticos y religiosos, los *telpochcalli* daban poco lugar a los ejercicios religiosos, a los ayunos y a las penitencias: la enseñanza se centraba esencialmente sobre las actividades viriles, la guerra y la caza. Endurecer los cuerpos, no oponerse a los numerosos trabajos, a las privaciones de

sueño y a la mala alimentación, he ahí lo que afirmaría en cada uno la idea de que es necesario ser fuerte, no encorvar la columna y descubrir sus debilidades, en una palabra, no ser pasivo.

Por otra parte, ¿qué pensar de los comportamientos inmorales de los jóvenes internados que, al anochecer, se reunían en el *cuicacalco,* "La casa del canto", para danzar, y se entregaban a los placeres de los sentidos en compañía de mujeres llamadas *auianime*? Este descuido de los directores de los *telpochcalli,* mientras que los mexicas constituían un pueblo pudoroso que castigaba los desbordamientos sexuales, ¿no eran parte del programa de los cursos de masculinidad? Poseer sexualmente es someterse a su poder, por lo tanto ser poderoso. Si bien es necesario que la juventud transcurra, los descarríos no eran menos señalados y controlados.

Pero en su vida adulta, liberado de las argollas educativas, ¿quién puede decirse al abrigo de cualquier debilidad puntual? Frente a esta constatación, los hombres, al menos una vez al año, participaban en un rito que nos parece ser la ocasión, entre otros significados, de una reafirmación de la masculinidad.

Las festividades de la veintena *Quecholli*, del 2 al 21 de junio según el calendario (Graulich, 1987) estaban dedicadas a Mixcóatl, "Serpiente de Nube", que aparece como el primer guerrero y el primer cazador si le creemos al *Códice Veitia*, a de la Serna (1886:321) y a Sahagún (1979:71-71).

> La fiesta dezima tercia se celebraba a diez y siete de Noviembre llamabanla Quechole, que significa Saeta, o mitl por que este día fabricaban muchas saetas y arcos, y Con ellos en las manos bailaban delante de su Deidad a la que llamaban MitzCoatl, y era el Dios de la Caza, y la // pintaban en la forma que se vee, con un escudo y saetas en la mano siniestra y en la diestra un palo labrado en forma de Garabato que llamaban Xonequil. Quatro días antes de esta fiesta se preparaban a ella Con riguroso aiuno, por que sólo comían esa vez al día, pan de maiz, y ayra solam[en]te, llegado d[ic]ho día desde el amanecer se ponían a labrar saetas, y Arcos y Cada uno, con los que labro, en las manos bailaba delante del Idolo, y al día siguiente salían todos a cazar con estas saetas (1986, fol°14rv).

A la media-Quecholli, tenía lugar una gran lucha ceremonial sobre la "montaña de la hierba", el Zacatepec, en las proximidades de México. Durante esta parte de la caza destinada a favorecer la abundancia futura de la misma, los guerreros, así como los hombres disfrazados de Mimixcoa, se esforzaban por poner la mayoría de bestias posibles para que se les proclamara su talento en el arte de la caza, y más todavía, para que su poder en este campo fuera reconocido y validado por los otros hombres. La batalla ceremonial de la veintena *Quecholli* nos parece entonces como un rito para probar que se tenía poder viril que concedía un aura y un respeto sin igual a aquél o a aquellos que se mostraban excepcionalmente brillantes. "En este oficio [la caza], si eran en él venturosos cobraban renombre de senadores y caballeros, prepósitos y man- doncillos, que quiere decir señores de caza y capitanes de ella" (Durán, 1980:54).

Paralelamente, Torquemada (citado por Olivier, 1990:39) anotó que la fiesta tlaxcalteca de la veintena *Quecholli* causaba la salida "de los hombres afeminados con trajes y vestuarios femeninos. Esta gente era rechazada y poco estimada y sólo tenía contacto con las mujeres y ocupaban los oficios de las mujeres". Aunque este testimonio sea único y, por lo tanto, difícilmente verificable y que la descripción de "hombres afeminados" recuerde extrañamente aquella de los berdaches cuya presencia en tierra tlaxcalteca está por probar, la intervención de hombres travestis que transgreden las reglas de la masculinidad de manera tan vehemente podía servir de contrapunto burlesco y, en consecuencia, participar en esta reafirmación de la masculinidad que nos parece tener lugar en los ritos de *Quecholli.* El estereotipo del hombre viril mexica se opondría al travesti, "contratipo", que en el código etológico de los hombres presenta un valor eminentemente negativo.

LA TRANSGRESIÓN DE LA IDENTIDAD FEMENINA

Al final de este estudio sobre la identidad masculina tan importante en las mentalidades mesoamericanas, parece que el castigo de aquellos que la "transgredían" tomaba la forma de una desvalorización de las mujeres. En efecto, la feminidad simboliza la sumisión, la humillación y la burla. Se le agrega a ello la concepción de una pasividad inherente a la "naturaleza" femenina, connotada de aspectos negativos, y de la cual todo hombre que pretendiera serlo debía precaverse.

Nos hemos preguntado, sin embargo, si a pesar de las apariencias que abundan en el sentido de cierta misoginia, los actos y los discursos de los hombres no podían depender de la trangresión de la obligación genérica y mucho menos hacer referencia a algún *a priori* negativo y misógino relacionado con las mujeres. Para saberlo, es conveniente interesarse en la percepción mesoamericana de las mujeres que transgredían, al menos simbólicamente, su feminidad, especialmente, por medio de una actividad en teoría exclusivamente reservada a los hombres, a saber, la guerra. ¿Cómo era aprehendida la presencia de las mujeres sobre un campo de batalla?

En Mesoamérica, raros son los relatos que evocan la presencia efectiva de combatientes femeninas en el seno de los ejércitos. Sólo los *Anales de los cakchiqueles* mencionan la aparición, en el transcurso de una batalla, de cuatro mujeres armadas de arcos y protegidas con sayas de algodón y, a decir verdad, el balance no es muy convincente en la medida en que los cakchiqueles masacraron a estas mujeres "disfrazadas como cuatro jóvenes guerreros" que combatían en los rangos de los tukuchés (*The Annals of the Cakchiquels*, 1953:108).

Parece, sobre todo, que la presencia femenina responde a exigencias coyunturales: ¿no es lógico que, en la ausencia de sus maridos, las mujeres defendieran sus bienes o mudas por un deseo de venganza, desearan ejercer represalias por la muerte de un ser querido? Es, por lo menos, lo que dejan entender numerosos

testimonios como aquel de Ixtilxóchitl que evoca las batallas de los ejércitos de Topiltzin en los cuales "numerosas mujeres toltecas combatieran violentamente para ayudar a sus maridos" (citado por Nash, 1978:353).

Otros dos relatos pintorescos confirman esta idea. Un dibujo de Durán, que acompaña el comentario del misionero español, representa una batalla entre Tlatelolco y Tenochtitlan que tuvo lugar en 1473. Los guerreros de Tlatelolco, dirigidos por Moquihuix (los de Tenochtitlan lo fueron por Axayácatl), que estaban a punto de perder el combate, convocaron a niños y a mujeres a que llegaran desnudos en medio de los combates a prestar su ayuda a sus compañeros. Las mujeres lucharon apretando sus senos con el fin de extraer la leche y arrojarla a sus enemigos:

> Moquihuix y Teconal, viéndose perdidos y que la gente huía, más que peleaba, subiéronse a lo alto del templo, y para entretener a los mexicanos y ellos poderse rehacer, usaron de un ardid, y fue, que juntando gran número de mujeres y desnudándose todas en cueros, y haciendo un escuadrón de ellas, las echaron hacia los mexicanos que furiosos peleaban. Las cuales mujeres, así desnudas y descubiertas sus partes vergonzosas y pechos, venían dándose palmadas en las barrigas y otras mostrando las tetas y exprimiendo la leche de ellas y rociando a los mexicanos (Durán, 1967, tomo 2:263).

El relato de Tezozómoc (1975:392) —otra fuente que menciona este episodio— es algo diferente al de Diego Durán, pero se sabe bien que la imaginación no le faltaba al autor de la *Crónica mexicana:*

> Con esto enviaron Moquihuix y Teconal a dos o tres mujeres con las vergüenzas de fuera y las tetas, y emplumadas; con los labios colorados de grana, motejando a los mexicanos de cobar-

día grande. Venían estas mujeres con rodelas y macanas para pelear con los mexicanos, y tras estas mugeres siete u ocho muchachos desnudos con armas a pelear con los mexicanos. Visto esto los capitanes mexicanos, a una vez dirigieron: ea mexicanos, a fuego y sangre. Tornó Axayácatl a rogarles con la paz, condoliéndose de los viejos, mugeres, niños y criaturas de cuna, y les decía: depongamos nuestras armas, y que se acabe todo; jamás quisieron. Con esto, y con la grita de ambas partes, las mugeres desnudas y desvergonzadas comenzaron a golpearse sus vergüenzas, dándoles de palmados, y los muchachos arrojaran sus varas tostadas, y comenzaron a volver las espaldas y subirse encima del templo de Huitzilopochtli, y desde allá se alzaron otras mugeres las naguas y les mostraron las nalgas a los mexicanos.

Pese a que la presencia de las mujeres durante las batallas era posible, aunque poco frecuente, dudamos de la veracidad de las palabras de Durán y de Tezozómoc a causa de lo inusual de la situación. ¿Podemos creer realmente que Moquihuix y los soldados de Tlatelolco hayan pensado por un instante que la extracción de la leche de los senos de las mujeres podían constituir un arma eficaz? Las guerreras no hubieran podido ser, por otra parte, más que madres lactantes. Si aceptamos su presencia en el campo de batalla, obligado es reconocer que su participación sólo hubiera servido para romper el ritmo sanguinario de los mexicas, los cuales estaban a punto de obtener el duelo guerrero o de pacificar a los enemigos jugando con el sentimiento de la compasión, aunque esta hipótesis sea refutada por las palabras de Tezozómoc.

Verdaderamente conviene considerar el relato de Durán como una nueva prueba que se adjunta al archivo de la misoginia mexica y que pesa en este sentido. Durán, que obtiene sus informes de los indios, escribe aquí desde el punto de vista de los habitantes de Tenochtitlan, es decir, de los vencedores. Encontramos allí la práctica

expuesta anteriormente, según la cual la feminidad servía de ofensa y de burla a aquellos que no estaban "a la altura" de su género.

Pero aquí, las mujeres, y no solamente la puesta de trajes femeninos, son utilizadas con el objetivo de desvalorizar al enemigo, al pasivo, al lascivo o al débil. Al hacerse, se asiste a una degradación del "instrumento" cómico: la mujer. Estos relatos confirman entonces la misoginia mesoamericana, tanto así que no hemos encontrado un testimonio que critique la transgresión genérica de las mujeres. Por el contrario, en la zona mixteca, los *Códices Nuttall, Selden* o *Vindobonensis* evocan los personajes femeninos mítico-históricos, " 6 Águila ", "6 Mono" y "9 Hierba", de las que se alaban las cualidades guerreras, como también en las numerosas diosas femeninas del panteón mexica como Cihuacóatl, Yaocíhuatl, Quilaztli, Itzpapálotl, Chimalma, Talzoltéotl, entre otras.

BIBLIOGRAFÍA

Alcina Franch, José (ed.) (1986), *Códice Veitia*, Madrid, Testimonio Patrimonio Nacional.

Anales de Tlatelolco y Códice de Tlatelolco, México, Porrúa, 1980.

Anawalt, Patricia (1982), "Analysis of the Aztec Quechquemitl: An Exercise in Inference", en Elizabeth Hill Boone (ed.), *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, Washington, Dumbarton Oaks.

Barrera Vásquez, Alfredo y Silvia Rendon (eds.) (1948), *El libro de los libros de Chilam Balam*, México, FCE.

Burkhart, Louise (1986), "Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: The Rabbit and the Deer", *Journal of Latin American Lore*, vol. 12, núm. 2.

Cervantes de Salazar, Francisco (1971), *Crónica de la Nueva España*, Manuel Magallón (ed.), Madrid, Atlas.

Codex Magliabecchiano, Roma, Danesi, 1904.

Códice Ramírez. Relación de los indios que habitan en esta Nueva España, México, Innovación, 1979.

De Alvarado Tezozómoc, Fernando (1975), *Crónica mexicana*, México, Porrúa.

Díaz del Castillo, Bernal (1933), *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Madrid, Espasa-Calpe.

Durán, Diego (1967), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa, tomo 2.

——— (1980), *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos*, México, Innovación.

Durand-Forest, Jacqueline de (1986), "L'éducation dans le Mexique du XVI e siècle", *Histoire, Economie et Société*, núm. 3.

Fernández de Oviedo, Gonzalo (1959), *Historia general y natural de las Indias*, Juan Pérez de Tudela Buso (ed.), Madrid, Atlas.

Foucault, Michel (2000), *Histoire de la sexualité II : L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard.

Galinier, Jacques (1984), "L' homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérique", *L'homme*, vol. 24, núm. 2 (abril-junio).

Graulich, Michel (1987), *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royale de Belgique.

Guerra, Francisco (1971), *The Pre-Columbian Mind*, London-Nueva York, Seminar Press.

Herrera y Tordesillas, Antonio (1730), *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar-Océano*, Madrid, Imprenta Real de Nicolás Rodríguez Franco.

Heyden, Doris (1977), "The Quechquemitl as a Symbol of Power in the Mixtec Codices", *Vicus Cuadernos, Arqueología, Antropología Cultural, Etnología*, núm. 1.

Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva (1985), *Historia de la nación chichimeca*, Madrid, (Historia; 16).

Kimball, Geoffrey (1993), "Aztec Homosexuality: the Textual Evidence", *Journal of Homosexuality*, vol. 26, núm. 1.

"Le chant des femmes de Chalco" [1479], en *Poésie nahuatl d'amour et d'amitié*, trad. de Georges Baudot, París, Orphée, La différence, 1991, pp. 30-31.

Le Clézio, Jean-Marie (1997), *Les prophéties du Chilam Balam*, París, Gallimard.

Le Clézio, Jean-Marie (ed.) (1984), *Relación de Michoacán*, París, Gallimard.

Libro de Chilam Balam de Chumayel, trad. de Antonio Mediz Bolio, México, UNAM, 1973.

López Austin, Alfredo (1982), "La sexualidad entre los antiguos nahuas", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, FCE.

——— (1984), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, tomo 2, México, UNAM.

Manuscrit Ramírez. Histoire de l'origine des Indiens qui habitent la nouvelle Espagne selon leurs traditions [siglo XVI], Désiré Charnay (ed.), París, Ernest Leroux, 1903.

McCafferty, Sharisse y Geoffrey McCafferty (1994), "Conquered Women in Cacaxtla: Gender Identity or Gender Ideology?" *Ancient Mesoamerica*, núm. 5.

Mendieta, Jerónimo (1971), *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa.

Nash, June (1978), "The Aztecs and the Ideology of Male Dominance", *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 4, núm 2.

Olivier, Guilhem (1990), "Conquérants et missionnaires face au 'péché abominable'. Essai sur l'homosexualité en Mésoamérique au moment de la conquête espagnole", *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, núm. 55.

Paz, Octavio (1999), *Le labyrinthe de la solitude* suivi de *Critique de la pyramide*, París, Gallimard.

Pomar y Zúñiga, Juan Bautista, "Relación de Texcoco", en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Colección de documentos para la historia de México*, México, 1858-1866.

Ramos de Cárdenas, Francisco (1987), "Relación de Querétaro", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, UNAM.

Sahagún, Bernardino de (1979), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa.

Scholes, France y Ralph Roys (1948), *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel*, Washington, Carnegie Institution Publication.

Serna, Jacinto de la (1886), *Manual de ministros de Indias para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en *Anales del Mu-*

seo Nacional de México, México, Imprenta de Ignacio Escalante, tomo 6.

Sigal, Pete (2000), *From Moon Goddesses to Virgins. The Colonization of Yucatecan Maya Sexual Desire*, Austin, University of Texas Press.

Siméon, Rémi (1963), *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, Graz, Verlagsanstalt.

The Annals of the Cakchiquels, trad. de Adrián Recinos y Delia Goetz, Norman, University of Oklahoma Press, 1953.

The book of Chilam Balam of Chumayel, trad. De Ralph Roys, Carnegie Institute of Washington, 1933.

Torquemada, Juan de (1975), *Monarquía indiana*, México, Porrúa, tomo 2.

Trexler, Richard (1995), *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order and the European Conquest of the Americas*, Cambridge, Polity Press.

Veyne, Paul (1984), "L'homosexualité à Rome", en Philippe Ariès y André Béjin (dirs.), *Sexualités occidentales*, París, Seuil.

UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DE LA ESCULTURA DE COATLICUE

CECELIA F. KLEIN

INTRODUCCIÓN

Antes del descubrimiento de la escultura de Coyolxauhqui, la hermana rebelde del líder de la migración mexica Huitzilopochtli, la imagen femenina mexica más famosa era la que hoy en día se conoce como Coatlicue. Escultura notable para los visitantes del Museo Nacional de Antropología, cuya altura de más de ocho pies, le ayudó para que se constituyera como la escultura mexica tridimensional más grande que existe. Descubierta en el transcurso de la reconstrucción y el trabajo de drenaje de la Plaza Mayor de la Ciudad de México en 1790, recibió su nombre debido a su magnífica falda tallada, formada por múltiples serpientes de cascabel entrelazadas. La falda, combinada con los pechos expuestos, deja en claro que la escultura es femenina, mientras que el nombre de Coatlicue se traduce como "Falda de serpientes" o, con mayor exactitud "Serpiente su falda".

La mayoría de los investigadores han tratado de comprender la figura de Coatlicue como madre de Huitzilopochtli, escultura que en la época de la Conquista presidió la mitad sur del Templo Mayor, localizada al noreste de la plaza moderna. Para ese entonces Huitzilopochtli se había convertido en el patrón nacional y era la deidad principal del panteón mexica. La identificación de la Coatlicue como la madre de Huitzilopochtli está basada en la historia mítica que tuvo lugar en la montaña llamada Coatepec,

"Montaña de la serpiente", hacia el final de la migración mexica de su patria mítica: Aztlán. El *Códice Florentino*, escrito en la segunda mitad del siglo XVI por Sahagún (1997:3:1-5), narra que, en Coatepec, Coyolxauhqui lidereó un ataque en contra de su madre, cuyo nombre era Coatlicue, debido a que estaba enojada porque ella había quedado embarazada. El niño que llevaba en su útero era Huitzilopochtli, y él al enterarse de la amenaza, nació como un adulto completamente armado, para defenderla exitosamente. Una ilustración acompañando al parto retrata a Coatlicue llevando una falda formada por serpientes entrelazadas.

El relato termina con Huitzilopochtli decapitando a su hermana en la cima de la montaña de la serpiente y arrojando su cuerpo hacia abajo, donde se rompió en pedazos. Este evento comúnmente se ha tomado para explicar el hecho de que la escultura de Coatlicue parece haber sido decapitada y desmembrada. Los brazos y las piernas de la diosa toman la forma de una serpiente gigante, al tiempo que otras dos serpientes se levantan desde el cuello y se unen en la nariz para crear una cabeza monstruosa. Como Fernández (1990:134) observó hace unos años, las serpientes que forman la rara cabeza de la escultura de Coatlicue representan los torrentes de sangre, indicando que la diosa ha sido decapitada. Las serpientes que forman sus miembros faltantes insinúan que también ha sido desmembrada.

Sin embargo, hay algunos aspectos de la escultura de Coatlicue que la versión de los hechos de Sahagún en Coatepec no explica. Uno es la extraordinaria importancia visual dada a su falda, que está muy elaborada, algo poco común en el tratamiento de la ropa en las esculturas mexicas. Otro es la presencia de fecha 12 Ácatl, "12 caña" que aparece en la parte superior de la espalda de la figura. En tercer lugar, como Boone (1999, s/f) ha señalado, existe en el Museo Nacional una escultura similar en tamaño y en la minuciosidad del tallado de la falda, pero en este caso no es de serpientes sino de corazones humanos. A pesar de que la parte

superior de la escultura falta, presumiblemente tuvo una "cabeza" formada por dos serpientes como la de Coatlicue. Esta escultura tiene al igual que la otra la fecha "12 caña" en la parte superior de su espalda.

El tamaño, la composición, los detalles iconográficos y el estilo de esta segunda escultura concuerdan con los de Coatlicue tan cercanamente, que es claro que fueron esculpidas por el mismo taller, e incluso por el mismo artista, y que probablemente se planeó que fueran vistas juntas. Definitivamente, como Boone (1999, s/f) ha señalado, existen fragmentos de al menos una más y de otras tres posibles piezas en la bodega del Museo Nacional de Antropología que eran casi indudablemente parte del mismo conjunto. Uno de estos fragmentos representa una parte de la falda de serpientes entrelazadas, mientras que otro representa una parte del panel trasero de concha, o "Falda de estrellas" (*Citlallinicue*) combinado con parte de una falda de serpientes. Tanto Coatlicue como la escultura con la falda de corazones humanos utiliza estos distintivos paneles de espalda.

La mayoría de los estudiosos que han escrito sobre la escultura de Coatlicue se han olvidado mencionar, o intentado explicar estas características, pues indudablemente no apoyan la identificación que ellos han hecho de la talla como la madre de Huitzilopochtli. A continuación, ofreceré una interpretación diferente de la misma, que considero que explica mejor las características anteriormente descritas. Esta interpretación de uno de los tesoros nacionales más amados de México tiene implicaciones importantes, no sólo para nuestro conocimiento del pasado prehispánico, sino también para los estudios de género globalmente. Es necesario redireccionar nuestra atención a un incidente que nunca ha sido vinculado con esta escultura; mi argumento es que representa a Coatlicue como una importante diosa creadora, junto con otras deidades femeninas, quienes en el pasado dieron su vida para dar luz y energía al quinto y presente Sol.

Un texto nos dice que fue en forma de mantas, que yo sugiero constituían su falda, que estas diosas volvieron a la vida, para ser veneradas por los mexicas durante la parada que hicieron en Coatepec durante su migración desde Aztlán. Mi tesis es que es precisamente tal falda antropomorfizada la que vemos en la famosa escultura. Si estoy en lo correcto, entonces Coatlicue asume su forma inusual, no porque ella fuese la madre de la deidad patrona nacional, pues el relato de Sahagún trata acerca del nacimiento de Huitzilopochtli como salvador de la vida de su progenitora, sino porque ella era la diosa primordial creadora, mucho antes que los mexicas dejaran Aztlán y que voluntariamente dio su vida para ayudar a crear un mundo habitable. De la misma manera que otras deidades, ella se representa en piedra como se veía cuando volvió a la vida: como una personificación del vestido femenino quintaesencial representativo de su nombre y su género; pues esta distintiva falda encarnaba los poderes generativos formidables de toda mujer, poderes femeninos que podían seguir siendo accesibles a través del tiempo por los vivientes.

Esta lectura de la escultura de Coatlicue, basada en narraciones coloniales, cuenta un episodio muy diferente en la mitohistoria mexica. Uno de estos aparece anónimo en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, que se ha pensado es uno de los documentos coloniales más tempranos que sobrevivieron a la Conquista (García Icazbalceta, 1891:235, 241). Allí se dice que hace mucho tiempo, cuando la Tierra aún permanecía en tinieblas, el dios Tezcatlipoca creó 400 hombres y cinco mujeres "que serían las personas que el sol comería". Los 400 hombres murieron cuatro años después, pero las mujeres vivieron durante otros doce años y, de acuerdo con el texto, murieron en "el día en que el Sol fue creado".

A pesar de que no está explícitamente dicho aquí, la implicación es que fueron las muertes de las mujeres las que hicieron posible que el Sol pudiera nacer. Esto se apoya en una narración

en la *Leyenda de los Soles* (Bierhorst, 1992:149). En este momento el Sol no se podía mover. La situación fue resuelta de acuerdo con la *Leyenda*, por el autosacrificio colectivo de cinco deidades, dos de las cuales eran masculinas incluido Huitzilopochtli. El nombre de una de las tres mujeres fue Xochiquétzal "Flor preciosa", mientras que las otras dos se llamaban Yapalliicue "Negra su falda" y Cochpalliicue "Roja su falda".

Si bien es cierto que ninguna de estas tres diosas se llamaba "Serpiente su falda" es significativo que dos de ellas tengan "falda" en su nombre, como es el hecho de que una tercera era llamada Xochiquétzal. El comentarista del Codex Ríos (Corona Núñez, 1967,3:26) dice que los mexicas, de quienes los mexicas eran el grupo principal, hablaron a una mujer de Tula llamada Chimalman "Escudo" quien tenía dos hermanas llamadas Xochitlique y Conatlique (Xochiquétzal y Coatlicue). Se dice que estas dos hermanas murieron de miedo cuando un embajador mandado por Citlalantonac, identificado como la Vía Láctea, bajó del cielo. Aunque Coatlicue en esta narración parece haber muerto en vano, esto es probablemente una versión confusa de la misma historia de la creación que vemos en la *Leyenda de los Soles*. Si esto es así, la narración sugiere que Coatlicue fue una de las deidades que se sacrificó a sí misma para poner al Sol en movimiento.

Hay pruebas fehacientes para esta hipótesis. En primer lugar, descubrimos que Coatlicue se relacionó con Xochiquétzal en la descripción de Sahagún (1950-82,2:5) de los ritos celebrados al final del mes de Tlacaxipehualiztli y al comienzo de su sucesor, Tozoztontli. De acuerdo con el franciscano, en este tiempo del año, cuando los mexicas ofrecían las primeras flores del año, los guardianes de las flores, llamados *xochimanque*, "celebraban un banquete a su diosa, llamada Coatlicue o por otro nombre, Coaltlantonan". Los participantes eran los Coateca, la gente del *calpulli* (barrio) llamado Coatlan, del cual Sahagún escribe (1950-82, 2:57) "ponían su confianza en ella; ella era su esperanza; ellos

dependían de ella, ella era su apoyo". Que Coatlicue reaparezca en esta narración en asociación con las flores, refuerza la probabilidad de que ella fuera concebida de alguna manera en relación con Xochiquétzal, vínculo que fortalece la probabilidad de que Coatlicue como Xochiquétzal y las otras dos diosas con la palabra "falda" en su nombre, fue una de las diosas que se sacrificaron para ayudar al Sol.

En segundo lugar, de acuerdo con la narración del Codex Ríos (Corona Núñez, 1967,3:26) acerca de la muerte de Xochiquétzal y Coatlicue, Chimalman, una virgen, como la madre de Huitzilopochtli en el Florentine Codex, sobrevivió a sus hermanas para concebir y dar a luz al dios Topiltzin Quetzalcóatl. Ella lo hizo como un precepto del embajador celestial enviado por Citlalantonac, dios de la Vía Láctea. Aquí entonces es Chimalman, en lugar de Coatlicue, quien da a luz a un dios, mientras que Coatlicue y sus otras hermanas, de la misma manera que las tres diosas en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (García Icazbalceta, 1891:241) prematuramente murieron. Estoy consciente de la afirmación de Muñoz Camargo (1978:40) que dice que en Tlaxcala fue Coatlicue, esposa de Mixcóatl Camaxtli, dios creador identificado como Citlalantonac con la Vía Láctea, de quien se decía que era la madre de Topiltzin Quetzalcóatl.

Esto podría respaldar la noción de que la escultura de Coatlicue representa a esa diosa como la madre de Huitzilopochtli. Sin embargo, mi tesis es que la escultura mexica de Coatlicue representa a la diosa como una de las mujeres que murieron para dar movimiento al Sol y esto se confirma en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (García Icazbalceta, 1891:241). En esta narración de las cinco mujeres que se sacrificaron a sí mismas para dar vida al Sol, el documento da a una de estas mujeres el nombre de Cuatlique (Coatlicue), "Serpiente su falda".

Esto podría explicar la fecha enigmática "12 caña" escrita en la parte superior de la espalda, no sólo de Coatlicue, sino también

de las figuras que la acompañan que usan una falda de corazones humanos. Boone (1999:204) sugirió que la fecha se refiere aquí a un evento histórico que tuvo lugar en el año 1491, que en el calendario mexica era el año "12 caña". Ella señala que, de acuerdo con el Codex Aubin, langostas descendían durante "12 caña" (1491). Sin embargo, más recientemente, Boone (1999:204) ha relacionado la fecha "12 caña" con un pasaje en los *Anales de Quauhtitlan* (Bierhorst, 1992:25), nombre dado al primer año de la segunda era solar. De acuerdo con los *Anales*, el Sol de esta era fue llamado "Sol de Jaguar" porque en el día "4 jaguar", el cielo se colapsó, el Sol dejó de moverse, las tinieblas reinaron y "las personas fueron comidas" (Bierhorst, 1992:26).

Aunque la *Leyenda de los soles* indica específicamente que el Sol se puso en movimiento debido al autosacrificio de las diosas; es posible que la fecha "12 caña" se refiera al inicio de una nueva época solar, el quinto y último Sol cuyo nombre es "4 ollin" o "4 movimiento". Como Boone (1999) ha señalado, los *Anales de Quauhtitlan* (Bierhorst, 1992:25) asocian los dos soles diciendo que "El Sol está relacionado al quinto sol o edad". Una posibilidad alternativa es que el escultor cometió un error y que la fecha debiera ser "13 caña". Los *Anales* dan la fecha "13 caña" como el año en que el quinto y presente Sol nació. La fecha "13 caña" podría haber sido apropiada completamente para las estatuas representando a las mujeres ancianas que dieron su vida en el día en el que el Sol nació.

Esta interpretación de la escultura también concuerda con la lectura usual de la fecha 1 Tochtli "1 conejo", que aparece a un lado de la escultura de la Coatlicue y de la escultura que tiene la falda de corazones. Allí está tallada en el tocado del largo bajorrelieve, de la Tierra personificada. A pesar de que se sabe que una terrible hambruna azotó el centro de México en "1 conejo" 1454, aumentando la posibilidad de que la fecha aquí refiera a este evento (Umberger, 1981:78), "1 conejo" es dado en la *Historia de los mexi-*

canos por sus pinturas (García Icazbalceta, 1891:234) como el nombre del año en el que el cielo y la Tierra estaban separados, creando así el universo. En los *Anales de Quauhtitlan* (Bierhorst, 1992:25), "1 conejo" era el nombre de la quinta y presente era, cuando la Tierra y el cielo fueron establecidos. Tanto "13 caña" y "1 conejo", entonces, pueden relacionarse con la Creación, mientras que ninguno tiene relación con la versión de Sahagún sobre los eventos que tuvieron lugar en Coatepec.

La escultura acompañante que tiene la falda con corazones humanos también se puede relacionar con el mito de creación mexica. Como investigadores anteriores han asumido, los corazones sugieren que el nombre de esta mujer fue Yolotlicue, que significa "Corazón su falda". A pesar de que ninguna fuente, que yo conozca, alguna vez ha mencionado el nombre de esta diosa, el texto náhuatl del Florentine Codex (Sahagún, 1997, 2:138-40) asegura que al final de los ritos celebrados durante el mes de Quecholli, que se traslapa con el primer día del siguiente mes, Panquetzaliztli, dos mujeres representando a Coatlicue eran sacrificadas al mismo tiempo que una, o posiblemente dos, mujeres cuyos nombres en ambos casos eran Yeuatlicue (Yeuhautlicue?). Como Sahagún lo deletreó, el nombre elude la traducción, pero cuando era pronunciado, sonaba más como Yolotlicue, la palabra náhuatl para "Corazón su falda".

Tanto Boone (s/f, 1999) como yo (2002) hemos hecho un largo estudio en relación con estas esculturas como representaciones del conjunto de las Tzitzimime, grupo de seres estelares que se remontan a la creación; ellas aparecen en la imaginería mexica con atributos similares, incluyendo la falda estrellada que cuelga de la espalda baja y las piernas de Coatlicue y Yolotlicue. Boone (s/f, 1999) ha sugerido que las esculturas de Coatlicue y Yolotlicue, así como los fragmentos que quedan en la bodega del Museo Nacional, son aquéllos mencionados por Hernando Alvarado Tezozómoc y Durán en sus historias de los mexicas. De acuerdo

con estos cronistas (Tezozómoc, 1975: 486; Durán, 1994: 328), quienes parecen haber sacado sus narraciones del mismo prototipo ahora extraviado, el gobernante mexica Ahuítzotl encargó las dos esculturas grandes llamadas Tzitzimime, descritas como "Dioses, señales y planetas", para ser puestas en el Templo Mayor. Durán (1994:227; *cfr.* Tezozómoc, 1975:358) también menciona una piedra esculpida terminada durante el temprano reino de Motecuhzoma I que pertenecía a la clase llamada "Tzitzimime ylhuicatzitziquique, ángeles del aire [y] mantenedores del cielo", y "Petlacotzitzquique, sostenedores del colchón de mimbre" esculturas similares a las Tzitzimime representando "dioses del aire que traen las lluvias y el agua, el trueno y el relámpago" que fueron colocados alrededor del Templo Mayor de Huitzilopochtli durante el reinado de Tizoc (Tezozómoc, 1975: 451). Las similaridades en los detalles iconográficos y formas básicas entre las esculturas y fragmentos existentes sugieren, como Boone ha resaltado (s/f, 1999) que éstas formaron parte de un mismo tipo de esculturas descrito por Alvarado Tezozómoc.

Sin embargo, debido a que ella simpatiza con el tradicional punto de vista de que las Tzitzimime eran "devoradoras de hombres", peligrosas y destructoras, y que universalmente se les temía, Boone (1999:204) tiene que admitir que la decapitada y desmembrada condición de las esculturas de Coatlicue y Yolotlicue es "enigmática". Trata de explicarlo comparando estas dos esculturas con el relieve enorme de Coyolxauhqui, que retrata a esa mujer legendaria decapitada y también desmembrada. Debido a que el destino de Coyolxauqui se definió en manos de Huitzilopochtli, Boone argumenta que se debe creer que Coatlicue y Yolotlicue de alguna manera entraron en conflicto, y consecuentemente fueron vencidas por el dios.

Aunque estoy de acuerdo con Boone que Coatlicue y Yolotlicue fueron originalmente contadas entre las Tzitzimime, no existe registro de que Huitzilopochtli haya alguna vez combatido

contra las Tzitzimime. Era, a decir verdad, incluido en la lista de "Aquéllos que cayeron del cielo" (eufemismo para las Tzitzimime), en el *Códice Telleriano-Remensis*, folio 18v (Quiñones Keber, 1995:265), aunque su nombre fue más adelante señalado por otra mano. De acuerdo con los *Anales de Quauhtitlan* (Bierhorst, 1992:149), Huitzilopochtli estaba entre las deidades que se sacrificaron para poner al Sol en movimiento, un papel que lo habría hecho su colaborador en vez de su enemigo. Parece improbable, de esta manera, que la condición física de las mujeres en nuestros monumentos refleje una hostilidad hacia ellas de parte de la deidad patrona mexica.

En un estudio previo, (Klein, 2002) presenté evidencias acerca de que las Tzitzimime fueron seres ambivalentes; a pesar de ser temidos en ciertas épocas del año, se les pedía frecuentemente asistencia médica y fueron veneradas por sus extraordinarios poderes generativos. Habría sido enteramente apropiado para esculturas representando a estas mujeres martirizadas que rodearan el templo de la deidad patrona nacional. Coatlicue debería haber aparecido allí, sin embargo, no como la madre del patrón, sino como una del grupo de mujeres heroicas cuya muerte colectiva no solamente permitió la creación y sobrevivencia del universo sino también del gobierno. En este caso, la apariencia desmembrada y decapitada de Coatlicue y Yolotlicue en las esculturas tiene perfecto sentido.

Si estoy en lo correcto al sugerir que esta famosa escultura de Coatlicue representa a una de las mujeres que se sacrificó a sí misma para poner al Sol en movimiento, entonces el especial énfasis artístico orientado en su falda bordada así como el acento en las faldas de las otras esculturas como conjunto puede ser explicada. La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (García Icazbalceta, 1891:241) señala que, en una montaña cerca de Tula llamada "Coatebeque" (Coatepec, "Montaña o Lugar de la Serpiente" o Coatepetl, "Cerro de la Serpiente"), los antiguos migrantes

mexicas "sostenían con gran veneración las mantas de las cinco mujeres a quien Tezcatlipoca creó, y quien murió el día en el que el Sol fue instaurado...y de estas mantas las dichas cinco mujeres volvieron a la vida, y deambularon en esta montaña". Debido a que las faldas entre los mexica estaban hechas de largos paneles rectangulares de tela que los españoles llamaron mantas, es lógico concluir que las mujeres regresaron a la vida en forma de sus faldas.

Estas faldas figurativamente pronunciaban su nombre y personificaban sus poderes femeninos de creación. Si este es el caso, entonces todas las esculturas del grupo que estamos analizando representan a esas diosas, quienes, habiéndose sacrificado hace mucho tiempo por el Sol, más tarde aparecieron como faldas personificadas.

En el relato de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (García Icazbalceta, 1891:241) se narra que los mexicas, cuando estaban en Coatepec, sostenían las mantas de las cinco mujeres con gran veneración, relato que resuena con el señalamiento de Mendieta (1971:79-80; *cfr.* Torquemada, 1975, 2:78) de que las mantas de los dioses que se entregaron al sacrificio durante la Creación estaban envueltas alrededor de manojos de palos, provistos con nuevos corazones de piedra verde, y a los cuales se les daba el nombre de la deidad que representaban. De acuerdo con Mendieta (1971), Andrés de Olmos encontró uno de estos manojos sagrados (tlaquimilolli) envueltos en "muchas mantas". Los dioses que se sacrificaron hace tiempo, explica Mendieta, legaron sus ropas con el propósito de que las personas tuvieran algo para acordarse de ellos. La escultura más-larga-que-la-vida de las faldas reanimadas de estas heroínas primordiales, propongo que manifiestan esta creencia antigua que los poderes originales generativos de estas valerosas mujeres estaban contenidas y retenidas en sus faldas.

Por esta razón, tanto a sus imágenes talladas como a sus vestidos se les pudieron hacer siempre peticiones de ayuda. Sabemos que se creía que los diseños en las faldas de las mujeres tenían

propiedades mágicas. El dominico Diego Durán (1971:454), por ejemplo, escribiendo en la segunda mitad del siglo XVI dice que durante Tepeilhuitl (Hueypachtli), las mujeres llevaron túnicas "Adornadas con corazones y palmas de las manos", porque "ellos imploraban una buena cosecha...desde que la hambruna los azotó". Yo he sugerido en otras partes (Klein, 2002) que los altares de piedra de huesos cruzados y cráneos encontrados en varios sitios mexicas representan las faldas de otras deidades que participaron en la creación del mundo y que marcaron los lugares donde se debían realizar las ofrendas y las peticiones.

Relacionando la escultura de Coatlicue a un conjunto diferente de relatos mitohistóricos, y dando a conocer nuestra posición acerca del recuento de Sahagún sobre lo que ocurrió en Coatepec, he presentado una interpretación que, a mi parecer, concuerda mucho mejor que la iconografía y contexto original. Coatlicue no es aquí (sólo) la madre de Huitzilopochtli, sino la madre del mundo. Esto es importante en gran manera debido a la cuestión de los significados originales de las imágenes mexicas que hoy día todavía pueden atemorizar a los espectadores. Si estoy en lo correcto, nosotros tenemos ahora una mejor comprensión de las creencias que llevaron al diseño de la escultura poderosa y distintiva de Coatlicue.

Más importante resulta nuestra nueva advertencia sobre el mensaje de la escultura que complica nuestro entendimiento de la función política de las imágenes de las mujeres en el espacio político. A diferencia del famoso relieve de Coyolxauqui, cuya imagen exalta el uso de la imaginería femenina para simbolizar todo lo que es antitético a los objetivos y valores del Estado, Coatlicue celebra a las mujeres como las desinteresadas beneficiarias de todo lo que se llegó a valorar. En lugar de morir como un enemigo en batalla, Coatlicue se sacrificó voluntariamente para proveer a los mexicas de calor, luz y estaciones cambiantes que les trajeron cosechas y comida. Si esta lectura de la escultura de Coatlicue es correcta, los

poderes femeninos para generar nueva vida en cada nivel, fueron efectivamente enormes.

En otras versiones de este evento, esta acción fue hecha por deidades masculinas; una de ellas, sacrificó a los otros removiendo sus corazones con un cuchillo, y luego se quitó la vida (véase Mendieta 1971:79; Torquemada, 1975, 2:78).

Como yo, Graulich (1991) ha argumentado que la escultura colosal de Coatlicue debiera ser vista como un testamento de sus habilidades positivas, dadoras de vida en lugar de sus poderes destructivos. Graulich, sin embargo, no menciona la historia de las mantas reanimadas, y para él, la importancia de la escultura de Coatlicue radica en su rol de madre Tierra y de su propio nacimiento en el principio del tiempo, en lugar de su sacrificio para dar movimiento al Sol. Mientras que él aprecia la existencia de la segunda escultura completa que se parece a la de Coatlicue (Yolotlicue) y cita a Boone (s/f), él nunca menciona los fragmentos de esculturas similares en la bodega del museo que ella discute en su artículo.

Siméon (1975:162,347) traduce como "negro, color negro" la palabra yapalli y como "cochinilla" (rojo) para nocheznopalli, "nopal cactus rojo"; *nocheztli* significa rojo. Bierhorst (1992b:151) identifica *nochpalli* como "color tuna, por ejemplo, carmín"; él no traduce *yapalli*.

Entre las deidades presentes en la creación del Sol y la Luna, Sahagún (1950-82,7:3-7) identifica sólo a dos Nanauatzin y Tecuciztecatl quienes se sacrificaron a sí mismos para convertirse en el Sol y la Luna respectivamente. Sin embargo, menciona a cuatro mujeres que estaban entre éstos que cuidaron que el Sol saliera por el este. Estas diosas fueron nombradas Tiacapan, Teicu, Tlacoyehua y Xocoyótl. Siméon (1975:545, 548, 574, 775) traduce Tiacapan como "Primogénito", "Hijo mayor"; Teicu lo traduce como "la segunda de las cuatro hermanas de la diosa de los placeres carnales llamada Ixcuina o Tlazoltéotl (Sahagún, 1950-82)"; Tlacoyehua lo traduce como el segundo hijo de una familia de tres o el cuarto hijo; y Xocoyótl como "el último, el menor de los hijos".

Sahagún (1950-82, 2:98-99) menciona que las faldas decoradas con los corazones eran portadas por ciertas mujeres que participaban en las ceremonias de mes Huey tecuilhuitl. Estas mujeres eran las "Cortesanas" especiales y "Las niñas del placer" que entretenían a los guerreros de más alto rango y a los nobles. Para conocer más acerca de los manojos sagrados, tanto en el Centro de México como en cualquier lugar de Mesoamérica véase Stenzel, 1970. Stenzel (1970:349) cita la narración de Pomar (1975) sobre los dos manojos más sagrados en Texcoco, que contenían reliquias de los dioses Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, los cuales fueron envueltos en "muchas mantas".

BIBLIOGRAFÍA

Bierhorst, John (1992), *History and Mythology of the Aztecs: Codex Chimalpopoca*, Tucson, University of Arizona Press.

Boone, Elizabeth Hill, "A Reevaluation of the Coatlicue", Paper presented at the 37th Annual Meeting, s/f.

——— (1999), "The 'Coaticues' at the Templo Mayor", *Ancient Mesoamerica*, vol. 10, pp. 189-206.

Corona Núñez, José (1967), "*Códice Vaticano Latino* 3738 o *Códice Vaticanus Ríos*", en Lord Kingsborough (ed.), *Antigüedades de México*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, vol. 3, pp. 7-313.

De AlvaradoTezozómoc, Fernando (1975), "Crónica mexicana", en Manuel Orozco y Berra (ed.), *Crónica mexicana/ Códice Ramírez*, México, Porrúa, pp. 223-701.

Durán, Diego (1994), *The History of the Indies of New Spain*, Doris Heyden (trad.), Norman, University of Oklahoma Press.

Fernández, Justino (1990), "Coatlicue: estética del arte/ indígena antiguo", *Estética del arte mexicano/ Coatlicue/ El Retablo de los Reyes/ el hombre*, México, Universidad Autónoma de México, pp. 25-165.

García Icazbalceta, Joaquín (ed.) (1891), "Historia de los mexicanos por sus pinturas", *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Francisco Díaz de León, vol. 3, pp. 228-263.

Graulich, Michel, "Les grandes statues aztèques dites de Coatlicue et de Yollotlicue", en Raquel Thiercelin (ed.) (1991), *Cultures et sociétés Andes et Méso-Amérique: Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, Aix-en-Provence, Publications De l'Université de Provence, pp. 375-419.

Klein, Cecelia (2002), "The Devil and the Skirt: An Iconographic Inquiry into the Pre-hispanic Nature of the Tzitzimime", en *Ancient Mesoamerica*, vol. 11, pp. 1-26.

Mendieta, Jerónimo de (1971), *Historia eclesiástica indiana: obra escrita a fines del siglo XVI*, México, Porrúa.

Muñoz Camargo, Diego (1978), *Historia de Tlaxcala*, Alfredo Chavero (ed.), México, Innovación.

Pomar, Juan Bautista (1975), *Relación de Texcoco (siglo XVI)*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Quiñones Keber, Eloise (1995), *Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, Austin, University of Texas Press.

Sahagún, Bernardino de (1997), *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, trad. de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, 13 vols., Norman, Oklahoma University Press.

Siméon, Rémi (1975), *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicano*, trad. de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo Veintiuno.

Stenzel, Werner (1970), "The Sacred Bundles in Mesoamerican Religion", *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanisten Kongresses*, Munich.

Torquemada, Juan de (1975), *Monarquía indiana*, 3 vols., México, Porrúa.

Umberger, Emily (1981), "Aztec Sculptures, Hieroglyphs and History", Ph.D. dissertation, Columbia University.

LOS TEOTIPOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA FEMINIDAD MEXICA

MIRIAM LÓPEZ HERNÁNDEZ

La represión perfecta es la que no es sentida por el que la sufre, aquella que es asumida a lo largo de una sabia educación, de tal forma que los mecanismos de represión terminan por formar parte del propio individuo, obteniendo de aquélla sus propias satisfacciones...

Adriana Malvido

INTRODUCCIÓN

El análisis de las concepciones religiosas es un punto fundamental para entender las relaciones de género, así como la condición de la mujer en distintas sociedades. Para el estudio de la construcción de la feminidad entre las mujeres mexicas se parte de la comprensión de las concepciones religiosas, pues éstas buscan fijar un modelo para el mejor desarrollo de la sociedad, el cual legitimará las ideologías genéricas mediante los teotipos. Teotipo es el modelo soberano y eterno que sirve de ejemplar al entendimiento y a la voluntad de los hurnanos. El panteón mexica sirvió al Estado para ejercer control económico, político y social. A través de las diosas y de los modelos de comportamiento divino les fueron conferidos a las mujeres destinos posibles, ideales que buscaron

limitar la condición femenina y beneficiar la organización social del poder masculino.

Es así que la construcción de las identidades sociales se encuentra cercanamente definida por las normas transmitidas a través de la simbología del panteón y del mensaje emitido a través del arte (representaciones escultóricas y pictóricas), pues los objetos arqueológicos cargan los significados más íntimos de sus creadores, debido a que sus atributos materiales no fueron seleccionados accidentalmente.

GÉNERO, IDENTIDAD Y FEMINIDAD

Etimológicamente, "la palabra género se deriva del latín *genus*, que significa nacimiento y origen. Ante todo es un término de gramática que representa la subclasificación de ciertas palabras —comúnmente nombres y pronombres como masculino, femenino o neutro—" (Katchadourian, 2000:29). En palabras de Jan Morris "Macho y hembra son sexos, masculino y femenino son géneros, y aunque las creencias tienden a identificarlos, están lejos de ser sinónimos" (Katchadourian, 2000:31). Rubin en 1975 definió al "sistema sexo-género" como: "el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas" (2000:37). Esta autora afirma que el sexo tiene como base la diferencia biológica y que el género está determinado por las condiciones del entorno social y las relaciones hombre-mujer.

Así pues, que en el concepto de bajo género se agrupan los aspectos psicológicos, sociales y culturales de la feminidad/masculinidad, reservándose sexo para los componentes biológicos, anatómicos y para designar el intercambio sexual en sí mismo (Bleichmar, 1997:32). Es necesario diferenciar al género del sexo. El sexo siempre implica género, pero sexo se refiere a las caracte-

rísticas anatomofisiológicas de la mujer y del hombre, determinadas por los cromosomas sexuales (XX en la mujer y XY en el varón); las glándulas sexuales reproductoras (testículos y ovarios); las hormonas (andrógenos y estrógenos); los genitales (vulva hendida o pene) y el aspecto somático (estatura, peso y caracteres sexuales secundarios).

El género actúa desde el momento del nacimiento, en donde los genitales son el único criterio para asignar la rotulación de hombre o mujer (Cucchiari, 2000:184). Dicho comportamiento aprendido culturalmente y comunicado de manera simbólica incorpora un conjunto de creencias sobre la masculinidad y la feminidad, principalmente referidos a que hombres y mujeres son diferentes y que tienen roles y responsabilidades distintivas en la reproducción y el mantenimiento social (Costin, 1996 citado por Wiesheu, 2003:4).

Género es una categoría en la que se articulan tres instancias básicas:

a) *Asignación, rotulación o atribución de género:* realizada al momento de nacer a partir de la apariencia externa de sus genitales (Lamas, 1986:188). Sin duda, el surgimiento y la persistencia de esta "rotulación de género" determinará las experiencias que viva la niña o niño desde su nacimiento. La asignación, por tanto, es atribuida y no natural.

b) *Identidad genérica o identidad sexual:* el individuo se identifica asimismo como niña o niño (acción realizada entre los 2 o 3 años). Una vez asumida ésta es casi imposible cambiarla. El concepto de identidad genérica y/o sexual implica la autopercepción de ser macho o hembra (anatomía) ligado al entorno cultural por el comportamiento, y también implica sus preferencias para hacer pareja con hombres o mujeres (Katchadourian, 2000:32). Bajo este mismo rubro igualmente podemos encontrar las denominaciones de rol sexual o rol genérico. El término rol se refiere al comportamiento esperado dependiendo del sexo. "El rol genérico es la

expresión pública de la identidad genérica y la identidad genérica es la experiencia privada del rol genérico" (Katchadourian, 2000:39).

c) *Ideología de género:* conjunto de normas que dicta el entorno sociocultural sobre el comportamiento de los individuos según su género, es decir, los significados de la masculinidad, feminidad, sexo y reproducción (López Hernández, 2003:33; Spector y Whelan, 1989:70).

El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos, pero además, es el origen de las relaciones de poder. De esta manera, se observa cómo la identidad de los sujetos se conforma a partir de una primera gran clasificación genérica. Así, la identidad de las mujeres será el conjunto de particularidades sociales, corporales y subjetivas que las caracterizan de manera real y simbólica de acuerdo con sus vivencias (Lagarde, 1990). Por tanto, la condición de la mujer primariamente se basa en las características genéricas que comparten. Esta condición es histórica en tanto que es diferente a natural, opuesta a la llamada naturaleza femenina, es decir, al conjunto de cualidades y características atribuidas a las mujeres —formas de comportamiento, actitudes, capacidades intelectuales y físicas, así como las relaciones económicas y sociales y la opresión que las somete— (Lagarde, 1993:77).

IDEOLOGÍA RELIGIOSA MEXICA

La ideología está formada por un conjunto de representaciones, ideas y creencias. Incluye, por tanto, desde los más simples actos del entendimiento hasta los conceptos más elaborados; desde las simples preferencias o actitudes hasta los valores que rigen la conducta del grupo social (López Austin, 1996:16). Teun A. van Dijk opina que las ideologías consisten en aquellas creencias sociales generales y abstractas, compartidas por un grupo, que controlan u organizan el conocimiento y las opiniones (actitudes) más específicas de un grupo (2000:72). Estas definiciones nos permiten ver que la ideología es un producto cultural e histórico, cuyo núcleo puede conservarse por muchos siglos y adaptarse de acuerdo con un grupo o una época dada. Esta forma de conciencia social sistematizada va del individuo al colectivo y viceversa, retroalimentándose cotidianamente y reforzándose con los valores de la cultura. A través de la ideología se define la cosmovisión. La ideología en general y la cosmovisión en particular influyen en cómo observamos e interpretamos los fenómenos a nuestro alrededor. Por cosmovisión puede entenderse el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo (López Austin, 1996:20).

En un nivel más específico se encuentra la religión, la cual condensa los códigos culturales establecidos de manera general por la ideología y de manera particular por la cosmovisión. La religión es el medio que sintoniza las acciones humanas con el orden cósmico proyectándolo al plano humano de la experiencia. Ésta se articula en dos niveles a través del mito y del rito. El mito provee los estatutos para su institucionalización y el rito es el elemento que permite la perpetuación de ese sistema de creencias que modela a la sociedad. Ambos son vías para experimentar la vivencia de lo sagrado. La religión con su ritual ofrece una expresión simbólica de la realidad social, de manera que lo sacro concentra los valores culturales y las relaciones sociales legitimándolas y reforzándolas. Lo ritual, enuncia y reproduce la unidad colectiva, la identidad y la fuerza social. Por tanto, se observa cómo la religión marca los límites del comportamiento para los individuos. De esta manera, las concepciones religiosas poseen toda la carga simbólica de la cultura, la cual se proyecta en las representaciones plásticas.

La religión mexica, como otras religiones, recogió la tradición de pueblos que le precedieron adoptando númenes extranjeros

de pueblos conquistados. Es así que con la llegada al altiplano central y con la conformación de la sociedad como Estado, el culto y la religión mexica se diversificaron. Este sistema de creencias modeló a la sociedad y recibió de ella gran influencia. Este proceso dialéctico entre religión y organización social permite definir la religión mexica como ideología dominante ya que normaba tanto a las instituciones como a los individuos (Quezada, 1996a:22). La religión mexica es un sistema de creencias jerarquizado, funda su existencia en un sistema mitológico complejo y se apoya en un dogmatismo fatalista. El tema fundamental que lo sostiene es el de la cólera de los dioses, que puede provocar grandes catástrofes y aún el fin del Universo. De esta manera, existe todo un aparato ritual destinado a obtener el equilibrio a la vez cósmico y social (Quezada, 1996:18).

En esta forma de pensamiento, el ser humano es una criatura más de la naturaleza, dotada de espíritu como cualquier otro ser, no ocupa el lugar privilegiado de la creación y tampoco está destinado a dominar sobre los demás seres. En el mito, el papel asignado a los mortales es muy modesto; los dioses los han creado para que los alimenten y mantengan sus energías. La mayoría de las divinidades mexicas eran concebidas como antropomorfas. La combinación total de sus atributos era única, pero los elementos individuales eran usualmente compartidos por otras deidades dentro del complejo. Las deidades estaban relacionadas unas con otras en diferentes maneras (padres-hijos, hermanos, esposos) pero no como una "familia de dioses" (Nicholson, 1975:408-409). Los mexicas no solamente hacen a los dioses a su semejanza, sino que les confieren atributos de seres que les son familiares como de animales o de plantas que son importantes a la comunidad por diversos motivos, tal es el caso del maíz y el maguey en esta religión.

De este modo, los dioses eran entidades que podían estar representados sobre la Tierra por otras semejanzas, como imágenes,

estatuas o personificaciones humanas (reyes, sacerdotes o víctimas del sacrificio) (Graulich, 1996:31). Una característica importante de estos dioses es la fusión y la fisión. La primera se refiere a los casos en los que un conjunto de dioses se concibe también como una divinidad singular, unitaria; y la segunda a los casos opuestos, de división, en los que cada deidad se separa en distintos númenes, repartiendo sus atributos (López Austin, 1983:76). La religión y la sociedad se encuentran en un proceso de continua dialéctica. En el panteón mexica ese proceso de organización social y política se reflejaba en la jerarquía divina. La ordenación de las deidades se derivó de las subordinaciones de unas unidades políticas a otras. La subordinación política conduce a la aceptación del dios protector del poderoso. La deidad del pueblo dominante tenderá a identificarse con las deidades provinciales y se irá apropiando de los atributos de éstas; y aunque la primera sea de reciente creación, aparecerá en los mitos de origen, con lo que obtendrá carta de antigüedad y por lo tanto de legitimidad, como sucedió con Huitzilopochtli.

En cuanto a las posibles divisiones que se pudieran hacer de dicho panteón, la situación no es fácil, pues su teología y mitología es compleja. Pero de manera general, se puede hablar de dioses supremos o creadores y dioses inferiores o intermediarios. Tal división, como señala Quezada (1996:18), es más cómoda que exacta, ya que estos dioses interfieren sus esferas de acción; sus dominios son a veces idénticos según sus diferentes transformaciones. De este modo, la pareja creadora Ometeotl "dios de la dualidad" (u Ometecuhtli y Omecíhuatl, Tonacatecuhtli y Tonacacíhuatl...), se encuentra separada de sus criaturas, los demás dioses. A diferencia de éstos, los creadores originales nunca murieron y no reciben veneración de los seres humanos. Ometecuhtli y Omecíhuatl viven en el cielo más alto y no se ocupan del mundo sino para enviar las chispas de vida que bajan al cuerpo de la mujer que da a luz. Siguen pues siendo los dueños de la vida.

En este panteón se puede ver claramente la división entre los dioses y las diosas. Los dioses son activos, llenos de ardor, astrales, creadores, fecundadores, guerreros, en movimiento; y las diosas son más bien pasivas, ligadas al hogar, a la tierra, telúricas-nocturnas, dueñas de la sexualidad y de la fecundidad-fertilidad (Graulich, 1996:32-33). Es claro que en esta religión nunca se le dio importancia primordial a una diosa. La divinidad femenina necesitó siempre de un dios acompañante de los mismos atributos y que tuviera más radio de acción. Las deidades masculinas fueron más abundantes, como se puede ver en la lista de deidades de los informantes de Sahagún, en donde solamente la tercera parte son femeninas.

En su cosmogonía, los mexicas tenían dioses varones que eran capaces de producir al género humano sin la intervención de deidades femeninas. A Quilaztli sólo se le permitió moler los huesos y las cenizas destinadas a producir a los seres humanos. Esa masa se transformaría en vida bajo la acción fertilizante de la sangre del miembro viril de Quetzalcóatl. Es así que las deidades femeninas ocuparon en la creación de la humanidad un papel marginal (Rodríguez-Shadow, 2000:243). Otro claro ejemplo es Huitzilopochtli, quien no sólo no tenía consorte sino que ni siquiera se le conoció aventura alguna, ni como dios ni como hombre. Además, hasta parece haber tenido aversión a las mujeres, especialmente a sus hermanas, a una de las cuales (Malinalxóchitl) dejó abandonada durante la peregrinación, cerca de Malinalco, acusándola de hechicera y a la otra, (Coyolxauhqui) la despedazó (González, 1979:11).

Esta ideología religiosa sexista generó mitos "explicativos" legitimadores del carácter subordinado y secundario de las deidades femeninas y legalizó su condición de sumisión frente a sus colegas. Los mitos religiosos justificaron la conveniencia de la subordinación y el sometimiento en el que era mantenida la mujer (Rodríguez-Shadow, 2000:243). Por tanto, los dioses en el panteón mexica marcaron las diferencias de género en la sociedad referentes a los espacios que podían ocupar los hombres y las mujeres, la importancia social según el género, la cotidianidad (cómo vestir, hablar, andar, mirar), y también marcaron las atribuciones de género de las mujeres y de los hombres, dejando en claro cuál era el papel de cada uno en la sociedad. A partir del surgimiento de la sociedad compleja, las instituciones mexicas llegaron a constituir las estructuras determinantes que imprimieron su sello en todos los demás aparatos ideológicos que pudieran estar articulados con ellas. De esta manera, la religión cubrió las demás áreas de interacción.

DIOSAS MEXICAS

Las mujeres mexicas y la comunidad en general estuvieron sometidas a las necesidades de los gobernantes, quienes por medio de la religión racionalizaron las jerarquías sociales y el estatus, tanto de las mujeres como de los hombres. Lo anterior pudo lograrse a través de la instrumentación de modelos a seguir por medio de las deidades. Particularmente hacia las mujeres, la élite en el poder utilizó a las diosas para controlar sus ámbitos de acción e ideales. Las divinidades mexicas fueron producto de transformaciones y préstamos culturales basados en diversos marcos étnicos, sociales y económicos, de acuerdo con una dinámica multilineal. Especialmente, las diosas del panteón mexica, mayoritariamente vinculadas a la fertilidad, fueron asimiladas desde otros grupos, pues los dioses anteriores a su llegada al valle de México estaban relacionados con la caza y la guerra. De este modo, las diosas terrestres y deidades de los mantenimientos, como son el maíz y el maguey, entre otras, fueron préstamos culturales. Dichas diosas moraban en la Tierra de acuerdo con los caracteres propios de sus advocaciones agrarias.

En el pensamiento mexica, las diosas eran residentes del Oeste (el mítico Tamoanchan) y les correspondía el signo calendárico *calli* (casa), la morada en que se introduce el Sol en el crepúsculo.

Su color asociado era el blanco, y se identificaba este punto cardinal a la procedencia del viento húmedo y fresco, vinculado a la fertilidad vegetal (Báez-Jorge, 2000:121). Este autor apunta que las divinidades femeninas mexicas manifestaban en sus ámbitos de acción y relaciones simbólicas los diversos intereses de la sociedad en torno a la fertilidad (humana y vegetal) y al agua (celeste y terrestre), núcleos a partir de los cuales se encadenaban amplias series significantes referidas al nacimiento, la muerte, el placer carnal, la expiación de pecados, los mantenimientos, etc., articuladas a los ritos biocósmicos.

Dentro de la jerarquización del panteón mexica, las diosas tuvieron un papel secundario siempre asociadas a algún dios como esposas, concubinas y personas subordinadas. No mantenían una condición de igualdad ante sus propios colegas masculinos, quienes las sujetaban bajo su control (Rodríguez-Shadow, 2000:235; Brumfiel, 1996:145). En la sociedad mexica, el género estaba modulado por la ideología y la religión. En este sentido, no se llegaba a ser verdaderamente mujer —u hombre— salvo imitando a los dioses, viviendo de acuerdo con modelos extrahumanos o teotipos. Los grupos mesoamericanos modelaron —incluso su vida social—, a imagen de la concepción del mundo religioso, con iguales principios fundamentales tanto para el mundo real como para el únicamente pensado (Ojeda Díaz, 1995:4). Para las mujeres mexicas la deidad fue un modelo a imitar. Esos modelos de conducta mental y emotiva fueron denominados por Jung (1974:93) como arquetipos, los cuales se expresan a través de los elementos de la vida psíquica que, cristalizados en forma de imagen arquetípica, penetran en la esfera del inconsciente. Dichas imágenes arquetípicas se revelan socialmente a través del arte y de los mitos que rodean las representaciones plásticas. Los mitos buscaron fijar modelos ejemplares para los humanos mediante historias de victoria o derrota. De este modo, los modelos marcaron las emociones y el panorama ético y mental de los individuos.

CONCEPCIONES DE LOS TEOTIPOS FEMENINOS

En primer lugar abordaremos el estudio de los teotipos femeninos mediante un estudio diacrónico, el cual nos ayudará a la comprensión de la evolución de las concepciones religiosas; más adelante realizaremos de manera sincrónica un análisis de la coexistencia de corrientes ideológicas. Ambos estudios no se contraponen sino que se complementan.

VISIÓN DIACRÓNICA: CARÁCTER MATERNAL / PROTECTOR Y DESTRUCTIVO / CONTAMINANTE

En la sociedad mexica, las deidades femeninas forman parte de dos categorías; ambas las podemos dividir temporalmente en la tradición arcaica mesoamericana (primera categoría) y la tradición mexica (segunda categoría). La primera categoría es la maternal-protectora, en la cual las diosas están ligadas al hogar, a la Tierra, a la noche, a la sexualidad, a la fertilidad, a la fecundidad. Su maternidad es entendida en dos sentidos; el primero como madre de los humanos y madre Tierra. Son diosas de los mantenimientos, del alimento para que la humanidad sobreviva. Estas divinidades son númenes adoptados en el peregrinar mexica hacia la Cuenca, son tradiciones provenientes de otros pueblos que con el paso del tiempo fueron asimiladas y terminaron mimetizándose con la tradición propiamente mexica.

La segunda categoría es la rebelde, destructiva, hostil, y es la historia pasada. Es la tradición propia de los mexicas cuyas diosas aparecen en la historia mítica y definen la idiosincrasia del pueblo. Ambas tradiciones conviven y forman el corpus religioso del imperio mexica. En la historia de este pueblo se mantiene la creencia en las diosas propiamente mexicas —Coyolxauqui, Malinalxóchitl— como mitos explicativos y legitimadores del carácter subordinado

y secundario de las deidades femeninas que refrendó su condición de sumisión frente a sus colegas. Los mitos religiosos justificaron la conveniencia de la subordinación y el sometimiento al que eran mantenidas las mujeres.

Estas diosas –de la segunda categoría– se mantienen en la creencia religiosa del pueblo, pero ahora se utilizan para asentar la nueva ideología mexica. Es decir, su historia mítica sirve para explicar el carácter secundario de las deidades femeninas. Puesto que la sociedad imperial mexica era guerrera, el papel de cierta relevancia que tuvieron las diosas en el pasado quedó relegado y subordinado al poder del dios más importante para la sociedad, Huitzilopochtli, dios bélico por excelencia. Los mitos relacionados con las diosas de la tradición mexica fueron relatos usados para frenar cualquier intento posterior de las mujeres por tomar el poder. Así ya no se discutió la autoridad masculina del dios solar.

Aunque las diosas tuvieron un papel más relevante en la antigua historia mexica, es importante mencionar que este papel nunca se comparó al de las divinidades masculinas; pues las diosas en la antigüedad también cumplían el rol de seres dependientes de alguna deidad como esposas, concubinas y personas subordinadas. Su condición en ningún momento fue de igualdad ante sus propios colegas masculinos, pero claramente se puede observar que con el paso del tiempo dicho papel quedó aun más relegado. En este momento cabría la pregunta: ¿Desde dónde surgió esta asimetría de género en el panteón mexica?, entendiendo este panteón como la convergencia de dos tradiciones, la antigua mesoamericana (primera categoría) y la propiamente mexica (segunda categoría). Para contestar dicha pregunta nos debemos remitir a Cipactónal y Oxomoco. Esta pareja fue la creada directamente por los dioses, ellos serían los intermediarios entre la humanidad y la divinidad.

En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se narra que:

> Pasados 600 años del nacimiento de los cuatro dioses hermanos e hijos de Tonacatecuhtli, se juntaron todos cuatro y dijeron que era bien que ordenasen lo que habían de hacer y la ley que habían de tener, y todos cometieron a Quetzalcóatl y a Huitzilopochtli que ellos dos lo ordenasen; y estos dos, por comisión y parecer de los otros dos, hicieron luego el fuego y hecho, hicieron medio Sol, el cual por ser entero no relumbraba mucho sino poco. Luego hicieron a un hombre y a una mujer; al hombre dijeron [Cipactónal] y a ella [Oxomoco]. Y mandáronles que labrasen la tierra, y que ella hilase y tejiese, y que de ellos nacerían los macehuales, y que no holgasen sino que siempre trabajasen; y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz, para que con ellos ella curase y usase de adivinanzas y hechicerías, y así lo usan hoy día a hacer las mujeres. Luego hicieron los días y los partieron en meses, dando a cada mes 20 días, y así tenían 18, y 360 días en el año (Tena, 2002:27 y 29).

Desde este momento se determina la división del trabajo que conformará las áreas de acción para mujeres y hombres. Los dioses establecieron que en dos actividades ambos sexos deberían participar: en la producción agraria y en la reproducción humana. En la producción agrícola, los hombres preparaban la tierra y las mujeres sembraban la semilla. Simbólicamente los varones utilizaban la coa –como su miembro viril– para preparar la tierra y las mujeres depositaban la semilla en la tierra. En los ritos de fertilidad agraria como el celebrado en la fiesta de Ochpaniztli, dos mujeres simulaban sembrar arrojando granos de maíz desde lo alto del templo. En este ejemplo podemos ver cómo el rito refuerza al mito en la ideología social. El hilado y tejido fueron dos actividades de suma importancia para la economía mexica, y desde la historia mítica fue una tarea encomendada y reservada para ellas. De igual manera, la adivinación –hechicería, magia– fue asignada a las mujeres desde tiempos prístinos.

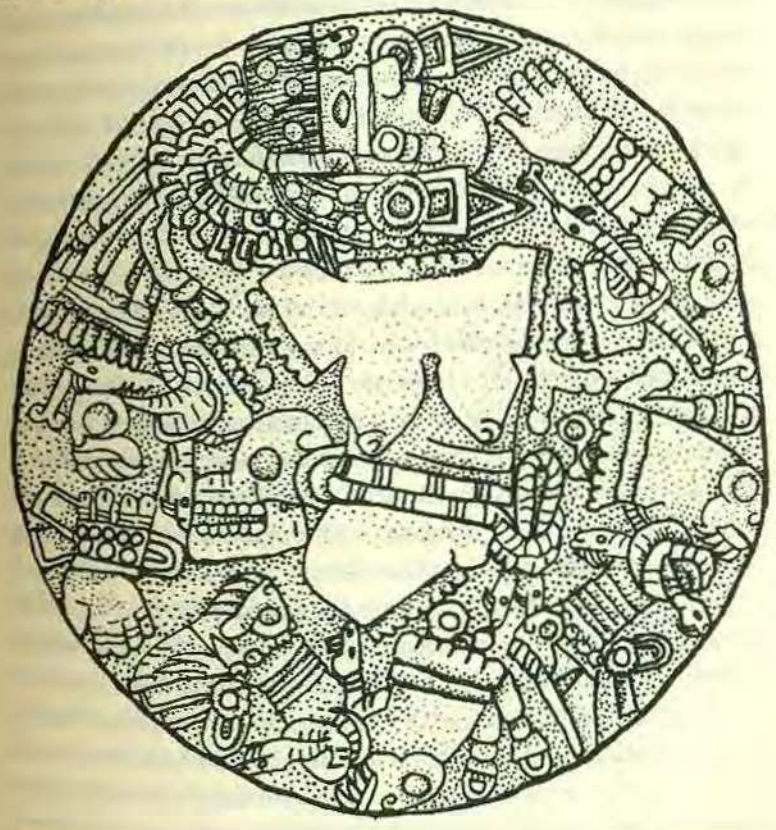
De este modo, se dibuja claramente la separación entre los ámbitos masculino y femenino, que van de lo social a lo divino para legitimarlos y desde ahí bajan a lo social como teotipos (ideal esperado para los géneros), utilizando los mitos cosmogónicos como herramienta fundamental para ello y los ritos como vehículos reforzadores de estos valores. Es importante reflexionar sobre el teotipo que constituyen las hermanas de su dios principal: Coyolxauqui y Malinalxóchitl (diosas de la segunda categoría) deidades que en la consolidación de la sociedad mexica ya no recibieron un culto como las diosas de la primera categoría, es decir, las diosas asimiladas de otros pueblos, pero que la creencia en ellas ayudó al grupo en el poder como medio para consolidar la nueva religión mexica.

A Coyolxauhqui se le identifica como la diosa lunar y la hermana del Sol. En el mito relatado por Sahagún (2002, tomo I, 302) se dice que en el enfrentamiento contra su hermano: "murió hecha pedazos, y la cabeza quedó en aquella sierra que se dice Coatépec, y el cuerpo cayó abajo, hecho pedazos". Durán relata que ella dirige una rebelión en contra de Huitzilopochtli "venida la mañana, hallaron muertos a los principales movedores de aquella rebelión, juntamente a la señora que dijimos se llamaba Coyolxauh, y a todos abiertos por los pechos y sacados solamente los corazones" (2002, tomo I, 77), de los cuales se narra que el dios se los comió.

Coyolxauhqui es la generadora de un conflicto cósmico, un enemigo que estaba destinado a ser derrotado. En los dos casos su final es trágico: en uno le comen el corazón y en el otro le cortan la cabeza y la avientan del cerro. Su papel como antagonista y como el "otro" subordinada, se ve claramente en la escultura. La iconografía de Coyolxauqui se traslapa con la de Chantico, la diosa del fuego en el hogar. Coyolxauqui únicamente está representada en esculturas mientras que Chantico únicamente aparece en códices.

En sus representaciones, ambas tienen un traje bisexual portando un maxtlatl. Coyolxauqui en ambos relatos se ve como el

arquetipo de la diosa que quiso arrebatarle el poder a su hermano. Se muestra una deidad egoísta, rebelde, intransigente, que lo único que buscaba era desestabilizar a la sociedad. Por ello, merecía morir y con su muerte acabar con los intentos por quitarle el control de la sociedad a Huitzilopochtli. De esta manera, en su representación escultórica al pie del Templo Mayor simbólicamente encarna la derrota de lo femenino, la conquista del nuevo poder sobre el pasado.



Coyolxauqui, etapa IVb, 1469 d.C. Andesita rosa, 3.25 m. Museo Nacional de Antropología, México. (Matos, 1991)

Malinalxóchitl es otro caso destacable. Esta diosa también causó problemas a su hermano como lo relatado en el *Códice Ramírez* (1979:26): "[mandó] que [en] aquella noche al primer sueño, estando ella durmiendo con sus ayos y señores la dejasen allí y se fuesen secretamente sin quedar quien le pudiese dar razón de su real y caudillo, y que esta era su voluntad porque su venida no fue a hechizar y encantar las naciones trayéndolas a su servicio por esta vía".

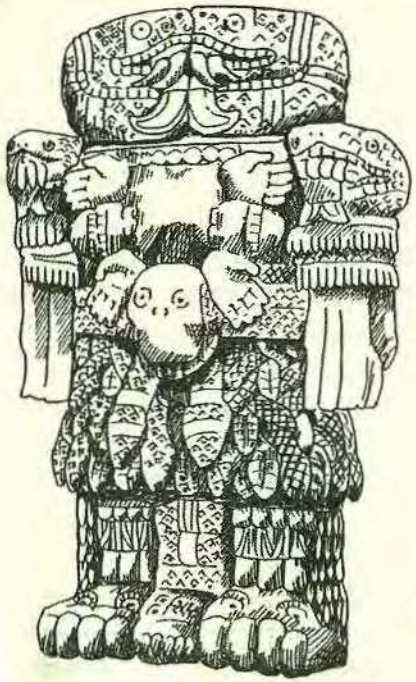
El abandono de ella en Malinalco por Huitzilopochtli y todo el pueblo significa una división religiosa, el desprecio hacia las prácticas agoreras y mágicas asignadas en el principio a las mujeres. Ambos mitos ideológicamente nos comunican dos aspectos primordiales de la nueva tradición mexica. En primer lugar, el mito de Coyolxauqui representa la marginación de la mujer al poder político, y en segundo lugar, el mito de Malinalxóchitl representa la marginación de las mujeres en la estructura religiosa. Lo anterior, debido a que en ambos mitos se muestra que las mujeres no fueron aptas para ejercer tales facultades pues en su sed de poder llevaron al pueblo a la inestabilidad y a la división. Factores no deseables para la consolidación de un imperio. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* existe otro relato significativo. Se habla de que Xochiquétzal fue la primera mujer muerta en la guerra (Tena, 2002:39), entendiéndola en su amplio significado como diosa madre, categoría en la que se agrupan muchas diosas como Teteoinnan, Toci, Tonacacíhuatl e incluso Coatlicue.

De este mito podemos entender que la diosa madre fue la primera sacrificada en la guerra. Y que si bien en el tiempo mítico las diosas compartían todos los ámbitos con las deidades masculinas, ese periodo terminó. Estas historias nos relatan cómo fue su final. Particularmente en esta narración se explica en qué momento las mujeres representadas por la diosa Madre dejaron de participar activamente en la guerra. En la tradición antigua mesoamericana (diosas de la primera categoría) las deidades femeninas muestran características que fortalecen el poder político en los hombres, sin negar lo que se piensa propiamente femenino: la fertilidad, fecundidad-maternidad. Valdría aquí recordar que en la creación, los dioses no necesitaron de sus contrapartes femeninas para dar vida. Ellos poseen la facultad de la reproducción en los tiempos arcaicos. La madre Tierra era la diosa madre en la concepción agraria de los mexicas y a ésta se le veía como la suprema matriz de donde se obtendrían los mantenimientos. Las diosas principales desde el punto de vista agrícola (tierra y sus frutos) son: Xilonen y Chicomecóatl (el maíz tierno y el maíz maduro), Mayahuel (maguey/agave), Huixtocíhuatl (la sal), Chalchiuhtlicue (el agua), Iztaccíhuatl (montañas) y Xochiquétzal (flores).

Entre las diosas relacionadas con la fecundidad-maternidad están Omecíhuatl como la gran creadora, de la que surgen dioses y humanos; Toci "Nuestra abuela"; Teteoinnan "Madre de los dioses"; Coatlicue como madre de Huitzilopochtli; Tonacacíhuatl "Señora de nuestro sustento" principal nodriza de la población; Oxomoco: primera mujer creada de la que surgirá el resto del grupo humano; Cihuacóatl "Nuestra madre"; Tlazoltéotl como diosa que ayuda en los partos; y las Cihuateteo mujeres divinizadas cuando murieron durante el parto. De igual forma las diosas se referían a otros aspectos como lo sexual, en el cual tenemos a Xochiquétzal y Tlazoltéotl; al bordado y al tejido, en donde están principalmente Xochiquétzal, Mayahuel, Tlazoltéotl y Toci; y a lo hogareño, Cántico; de igual manera se le consideraba diosa del tejido porque del maguey se sacaban las fibras que (como el algodón) servían para hilar y tejer la ropa. En este punto ambas tradiciones y ambas categorías se superponen, por ejemplo: Coatlicue puede ser la misma Teteoinnan. Coyolxauqui únicamente está representada en esculturas mientras que Chantico únicamente aparece en códices.

Las diosas en sus representaciones se muestran en papeles secundarios con respecto a los dioses, en posiciones de derrota y mostrando atributos que representan la feminidad devaluada. Con

ello, refuerzan el ideal mexica de la superioridad masculina. En muchas imágenes, estas diosas se muestran exaltando valores masculinos-guerreros de la sociedad. Porque siendo divinidad, teniendo cierto poder, necesariamente se debían mostrar con implementos masculinos que dejaran en claro quién tenía la supremacía. Estos instrumentos varoniles que vemos en las diosas son la vestimenta masculina-guerrera: *chimalli* o escudo, bandera, flechas, banda multicolor anudada a la cintura, *maxtlatl*, entre otros; los *chicahuaztli* o bastón plantador y las serpientes que les salen debajo de la falda en algunas representaciones. Estos dos últimos, que acompañan a algunas imágenes son evidentemente figuras fálicas, que nos revelan el carácter andrógino y/o masculino que debían adoptar estas divinidades para poseer cierta jerarquía en la religión mexica, por ejemplo, Xochiquétzal en la lámina 18 del *Códice Cospi.*



Coatlicue (1325-1521 d. C) 3.50 x 1.30 m MNA. (Brumfiel, 1996)

Chicomecóatl (Códice Florentino *f. 6) (Báez-Jorge, 2000)*

VISIÓN SINCRÓNICA: IDEOLOGÍA DE RESISTENCIA Y DOMINACIÓN

El estudio sincrónico de la religión mexica nos aporta nuevos conceptos y herramientas para su estudio que permitirán comprender de manera más profunda las complejidades existentes en este sistema de representación simbólica y de acción. Desde este enfoque se puede observar la existencia de dos distintas corrientes ideológicas, una de resistencia/popular y otra de dominación/oficial, que conviven desde el momento en que ésta alcanza el nivel de una sociedad compleja y que reflejan el proceso de jerarquización e institucionalización del sistema sagrado. Se debe tener en cuenta que la ideología popular tiene que verse necesariamente en contraposición con la ideología oficial. Ambas pueden compartir ciertos aspectos, pero existen diferencias claras. La ideología

se ha utilizado como base para la dominación. Pero al mismo tiempo para la resistencia. En un grupo cultural se puede dar esa dialéctica entre la ideología dominante y la dominada. La ideología religiosa popular está caracterizada según Kocyba (1990:145) por:

El contenido ideológico, relacionado directamente con el sistema económico y con la sobrevivencia biológica del grupo. Como tal, responde a las preocupaciones cotidianas de la gente común y no tiene valor explicativo en los términos cosmogónicos. Por ejemplo las figurillas femeninas.

La estructura material, que se compone de los objetos religiosos y los santuarios domésticos ubicados en el contexto familiar. Esta estructura carece de la monumental arquitectura ceremonial. Por ejemplo, los altares en los sembradíos y en los barrios.

La organización institucional, formada por los agentes religiosos no especializados. Esta organización carece de una casta sacerdotal definida. Por ejemplo, la gente de los barrios que cuidaba de los cihuateocalli.

La ideología religiosa oficial o de dominación según Kocyba (1990:146) está caracterizada por:

El contenido ideológico relacionado directamente con el sistema político y con el control social de la población. Como tal, responde a las necesidades políticas de la clase gobernante y ofrece, a la vez, un amplio marco explicativo para la gente común. En otras palabras, el contenido ideológico de la religión oficial cumple la función adaptativa para toda la sociedad, puesto que garantiza la renovación cíclica del Universo, mantiene el estado de simbiosis entre los dioses y la gente, y legitima la organización sociopolítica, como puede ser la religión oficial mexica.

La estructura material compuesta por los objetos religiosos, santuarios y templos, construidos de materiales no perecederos. Esta estructura se manifiesta en lugares como el Templo Mayor.

La organización institucional, comprendida como el sacerdocio establecido, es decir, un grupo social bien definido y compuesto

por los funcionarios religiosos especializados como los *Telpuchtlatoque*, sacerdotes de Huitzilopochtli.

La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material cuenta con los recursos necesarios para la producción ideológica, lo que hace que se le sometan las ideas de quienes carecen de lo necesario para producir espiritualmente. Las ideas dominantes son la expresión ideal de las relaciones sociales imperantes; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la dominante, son también las que le confieren el papel más influyente a sus ideas (Marx, C. y Engels, F., 1974 citado por López Austin, 1996:24). La clase subordinada también posee una ideología particular que es al momento de la dominación, lo que busca el grupo en el poder es absorber dentro de lo posible, sus creencias, e imponer las nuevas, legitimándolas histórica y míticamente Esta puede subsistir de manera encubierta junto con la dominante. Quienes detentan la ideología marginal no poseen los medios para que las ideas tengan peso considerable dentro del complejo ideológico, pero dentro del núcleo familiar perdura. Las ideas, creencias y representaciones de la ideología dominada se transformarán lentamente, no así la dominante.

En este punto, es necesario aclarar que la ideología religiosa popular no va ligada obligatoriamente al ámbito rural, ni es una dialéctica urbana-rural, porque ambas pueden ejercer influencia tanto en la ciudad como en el campo. Pero mayoritariamente, la oficial ejercerá influencia en la ciudad y la popular en ámbitos en donde el predominio de la oficial no sea tan fuerte. Arqueológicamente existen muchos elementos que nos ayudan a conocer cómo se manifestaron ambas formas religiosas. A continuación se realizará a partir de las figuras de arcilla y las escultóricas que ilustran profundamente los niveles de complejidad en los que se circunscribió la religión mexica.

En las categorías religiosas sincrónicas y diacrónicas se ve no solamente la jerarquía sagrada, sino también la de clase, status y de

género. Todos estos ámbitos culturales se hacen "reales" en la cultura material y es a partir de ella que podemos entender cómo se estructuró y constituyó el pensamiento. Es así que la cultura material nos permitirá conocer los factores que influyeron en la naturaleza de las relaciones entre hombres y mujeres; las circunstancias en las que mujeres y hombres ejercieron poder e influencia; las maneras en que los arreglos de género afectaron las respuestas del grupo ante diferentes condiciones sociales y ambientales.

LAS FIGURILLAS EN LAS REPRESENTACIONES POPULARES

El estudio de las figurillas nos lleva a comprender más claramente las manifestaciones que el pueblo realizaba ante la religión oficial; prácticas a nivel de género y clase. Estas representaciones populares son el resultado de la actividad ritual en el hogar y en los barrios. Es posible afirmar que estas expresiones religiosas son idealizaciones de las mujeres mexicas con atributos divinos, por supuesto, pero a diferencia de la escultura en bulto, la manera de representar al sexo femenino resulta distinta, pues en éstas se exalta el papel de las mujeres en la sociedad como sustentadoras del ciclo vital en la Tierra y en la escultura se exaltan otros valores.

En su mayoría, éstas se encuentran en los sembradíos y en áreas rurales. Noguera señala que estas figuras se enterraban antes de la siembra con el fin de que la diosa se encargara de hacer germinar el grano (1946b:481). Varios autores coinciden en que estas figurillas representan a la diosa madre como complejo en donde se incluyen a Xochiquétzal, Coatlicue y Cihuacóatl (Cook, 1950; Parsons, 1972; Pasztory, 1983; Brumfiel, 1996). Los investigadores sugieren que estas figurillas expresaban el interés en la fertilidad, el nacimiento, la importancia de los poderes sobrenaturales y la preocupación popular sobre las esferas de la vida en donde el bienestar fuese amenazado.

Brumfiel (1996) asegura que mediante el análisis de las figurillas se puede ver que la ideología de dominio masculino, proveniente de la religión oficial, no fue aceptada en su totalidad y profundidad en el medio rural. Además, propone que la similitud que presenten estas figuras con el arte oficial mostrará el grado de aceptación o resistencia que tuvieron los pueblos sometidos ante la religión de la élite. Esto último se comprueba al analizar las llamadas maquetas-templo en las que se representan deidades estatales como Xipe, Xochipilli, Quetzalcóatl o Ehécatl en la cima, no pudiéndose encontrar alguna en la que se represente a una deidad femenina (Parsons, 1972). Sin embargo, debe quedar claro que en las figurillas de personajes aislados se representan a mujeres-diosas de la fertilidad y no dioses estatales. Seguramente las maquetas-templo fueron ejemplos del grado de influencia estatal en ciertas zonas.

Figurilla femenina. Musée de l'Homme, Paris. (Brumfiel, 1996)

LAS REPRESENTACIONES ESCULTÓRICAS OFICIALES

La ideología oficial está francamente expresada en la escultura monumental, pues éstas proyectaron el orden social jerarquizado a partir de lo masculino. En su análisis de las esculturas mexicas en bulto, Solís (1985) señala que las figuras del arte mexica se pueden diferenciar primeramente en masculinas y femeninas. Existen características exclusivas según el sexo; para el caso femenino encontró lo siguiente:

Las mujeres solamente pueden estar hincadas y descansando el cuerpo sobre las piernas. La postura de los hombres varía y puede aparecer: sentado en cualquier posición, hincado en una sola pierna, recostado y de pie.

La postura de ataque con las manos a manera de garras es únicamente del grupo femenino.

La vestimenta del sexo femenino es: huipil, *quechquemetl*, falda-enredo y faja. Únicamente las esculturas masculinas visten piel humana y placas pectorales.

Se representan descalzas, pues el uso de sandalias es exclusivo de los hombres.

Los tocados femeninos son principalmente los que están formados por la banda de tiras unidas con la orilla de bolitas y dos grandes borlas colgantes a los lados, la banda de cráneos humanos y el armazón cuadrado de papel. La presencia de moño de papel plisado es generalizada para ambos sexos.

Los objetos que aparecen en las figuras femeninas son mazorcas de maíz empuñadas en las manos, vasijas lisas, machetes de telar, entre otros.

Estas manifestaciones religiosas presentaban el comportamiento idóneo que el ciudadano debía tener, lo cual ayudó al desarrollo de la sociedad. Se logra de este modo una imposición de valores, actitudes y conductas para la cohesión comunitaria. La diferenciación por sexos muestra claramente los roles de género imperantes.

Un ejemplo de ello es que el grupo de esculturas ataviado con mayor riqueza fue justamente el de las imágenes de los guerreros, individuos que ocupaban un lugar privilegiado en la cultura mexica (Solís, 1985:428). No debemos dejar de señalar un aspecto fundamental en la representación escultórica femenina. Este aspecto es la postura que como habíamos dicho para las mujeres es mostrarlas de rodillas. Y esto no sólo es una característica plástica, también expresa una ideología genérica. Las actividades genéricas claramente femeninas son moler maíz, cocinar, hilar, bordar y tejer, tareas que precisamente se realizaban en esta posición. La escultura, por tanto, no era una simple expresión plástica: era un reforzador y un arquetipo para la sociedad.

Contrariamente a las imágenes oficiales andróginas y en las que se presentan deidades mutiladas, las imágenes populares como ya se había estudiado no presentan a las mujeres de este modo; generalmente en las figurillas las mujeres aparecen de pie, cargando niños en brazos. Rodríguez-Shadow (2000:140) enfatiza que estas esculturas expresan la misoginia y condonan el uso de la violencia física para alcanzar metas masculinas. La misma autora afirma que estas imágenes son negaciones andróginas del poder basado en la feminidad.

No cabe duda que las esculturas fueron portadoras de la ideología estatal-oficial que impusieron las normas de comportamiento y fueron el fundamento para la asimetría social, tanto de género como de clase. En resumen, vemos que la práctica religiosa es fundamental para legitimar las condiciones genéricas, políticas, sociales y económicas en la cultura mexica. Además el sistema se valió de los mitos para racionalizar el privilegio social, legitimando las condiciones del nuevo sistema. Las marcadas diferencias entre las imágenes femeninas populares y oficiales sugieren que las poblaciones del interior (rurales) no aceptaban la ideología de la élite. De hecho, las imágenes populares muestran resistencia ante las nociones de género del Estado.

Indudablemente, la inclusión de las deidades de los mantenimientos al panteón estatal buscó limar esa diferencia en cuanto a concepción del mundo, así se adoptaron estos númenes y se oficializó su culto, como se observó en el análisis de las fiestas y ritos; no obstante, en ciertas zonas la aceptación de la jerarquía religiosa no se cumplía aún. No podemos afirmar que en el área rural existiera equidad de género, pero el nivel de desigualdad no se dio en el mismo grado que en el área de influencia oficial-estatal. Así, la religión popular fue protectora, maternal, terrena, femenina, del pueblo; y la religión oficial fue guerrera, masculina, solar, de la élite. Con ello, podemos darnos cuenta que a pesar de ser ideologías opuestas éstas pudieron coexistir en el culto mexica.

EL REFLEJO DEL PANTEÓN EN LAS MUJERES

La diferente concepción que se tuvo de los géneros entre la población partió de esa triangulación de valores. Así, mediante los teotipos, se legitimó la creencia de que tanto diosas como mujeres eran árbitros del desorden, de la desintegración y del caos. Recapitulando, la diosa Coyolxauqui representa ideológicamente la marginación a nivel político. En su representación se observa cómo su comportamiento inapropiado e ineficaz la llevó a ser una antítesis de conducta. Es así que se muestra con rasgos masculinos fuera del ideal femenino que sólo demuestran que cualquier intento de retar al dios principal y su autoridad, sería severamente castigado. De igual manera, el mito de Malinalxóchitl fue un modelo de conducta inapropiada en el género femenino, pues su sed de poder llevó al pueblo a la escisión y el descontento. Lo que las diosas representaron no eran características deseables para la consolidación del imperio.

Ambas diosas son la antitesis del modelo a seguir. Pero también la ideología masculinista se reforzó mediante los arquetipos divinos: el ideal del deber ser; y de este modo se buscó que las

diosas mostraran lo aceptable y lo inaceptable socialmente. Asimismo, la religión mexica enfatizó el ideal femenino de la castidad. Al respecto, tenemos dos ejemplos claros en Coatlicue y Chimalma, quienes concibieron a sus hijos-dioses siendo vírgenes. Además en estos mitos y en los atributos de las diosas se ve reflejada la ideología genérica de las tareas femeninas: las deidades se representan realizando tareas domésticas, asociadas a utensilios que fueron asignados genéricamente a las mujeres. De igual manera, la autopercepción fue definida en gran medida a través de sus oficios o actividades económicas. El comportamiento esperado, su rol genérico, se estableció a partir del arquetipo designado divinamente en la división sexual del trabajo.

Dichas actividades estuvieron cargadas de una ideología de género tan expresa y delimitada que se sabía exactamente cuáles correspondían al ámbito femenino y cuáles al masculino. Las actividades principales fueron hilar y tejer, además de barrer, moler, preparar los alimentos y educar. Estas actividades uniformaron a las mujeres, tanto macehuales como pillis y aun las diosas debían de realizarlas. En primer lugar, el tejido fue una actividad que los dioses creadores asignaron a las mujeres. Se ha señalado que Xochiquétzal, la diosa del amor y de las flores, fue también la primera hilandera y tejedora y, por lo tanto, protectora de esta actividad. Igualmente, la idealización de cocinar y las otras actividades fueron asignadas para mantener a las mujeres en lo doméstico, creando productos para el intercambio, lo cual ayudaría al avance masculino de poder y estatus.

Con respecto a la limpieza, se creía que una mujer con una escoba en las manos estaba en la intersección del caos y el orden. El barrido era un término de limpieza y purificación, dicha actividad tuvo una carga simbólica importante porque se creía que la mujer tenía poder cósmico al realizarla. En esta sociedad se pedía a las mujeres que cuando los hombres fueran a la guerra ellas los apoyaran en la retaguardia (desde sus casas) barriendo sin parar

para que tuvieran éxito, si no lo tenían se culpaba a las mujeres por no hacerlo "diligentemente". También esta actividad en las diosas fue crucial. Coatlicue y Chimalma estaban barriendo cuando quedaron embarazadas. Asimismo, las diosas Tlazoltéotl y Toci llevan escobas en sus representaciones.

Un hombre que deseara enamorar a una mujer colectaba las pajillas que cayeran de su escoba. Una vez que él tuviera 20 pajillas podría forzarla a hacer lo que él quisiera (Burkhart, 1997:35).

Pero ¿por qué fue necesaria la instrumentación de estos modelos sociales? La explicación se encuentra en la guerra, la cual influía todos los aspectos de la vida. Los valores guerreros fueron los más apreciados para el momento del dominio mexica. Dichos valores, medida de lo religioso, social y, específicamente, de lo genérico, contribuyeron a la declinación del estatus femenino.

Para alcanzar el éxito militar y el poder político, la sociedad mexica se valió de varios aparatos estatales que permitieron en primer lugar fortalecer las bases sociales (familia), lograr el orden económico mediante la división sexual del trabajo y mantener la estabilidad política. Todo ello mediante la religión oficial. Mientras que los hombres se concentraron en la expansión imperial, las mujeres se dedicaron a contribuir a la estabilidad del Estado mediante la reproducción social, biológica y económica. Así el imperio se fortalecía pero al mismo tiempo los hombres obtenían el papel primordial en los ámbitos de poder, políticos y religiosos, y las mujeres quedaban excluidas, completa o parcialmente de ellas.

Lo bélico fue el eje de la ideología oficial, encarnado en Huitzilopochtli, dios guerrero e imperial, que revistió la tradición antigua mesoamericana junto con la mexica para conformar los nuevos valores sociales. De este modo, los valores partieron de la élite a lo divino y de ahí bajaron a lo comunitario, logrando con ello los teotipos necesarios para la consolidación de un Estado imperial. Las deidades femeninas, al igual que las masculinas, permitieron el mejor funcionamiento social. Los teotipos cargaron no

sólo cuestiones de carácter genérico (roles sexuales), sino también aspectos de carácter económico (división sexual del trabajo) y religiosos (orden del cosmos), lo anterior con el fin de lograr el desarrollo social, aunque en ello se marginara a ciertos sectores.

Finalmente, no debemos olvidar que las concepciones religiosas mexicas son complejas. El encuentro de ideologías no sólo marcó una diferenciación de rango social, sino una clara distinción en la apreciación de las actividades femeninas y de todo lo que tenía que ver con el espacio femenino. Es así que la ideología popular patrocina relaciones que buscan ser más complementarias y la oficial busca establecer relaciones justificadas de desigualdad.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1989), *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI editores.

Báez-Jorge, Félix (2000), *Los oficios de las diosas*, México, Universidad Veracruzana.

Brumfiel, Elizabeth (1996), "Figurines and the Aztec State: Testing the Efectiveness of Ideological Domination", en Rita P. Wright (ed.), *Gender and Archaeology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 143-166.

——— (2001), "Asking about Aztec Gender: The Historical and Archaeological Evidence", en Cecelia Klein (ed.), *Gender in Prehispanic America*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 57-85.

Burkhart, Louise (1997), "Mexica Women on the Home Front. Housework and Religion in Aztec Mexico", en Susan Schroeder, Stephanie Wood and Robert Haskett (eds.), *Indian Women of Early Mexico*, Norman y London, University of Oklahoma Press, pp. 25-54.

Códice Ramírez. Relación de los indios que habitan en esta Nueva España, México, Editorial Leyenda, 1979.

Cook, Carmen (1950), "Figurillas de barro de Santiago Tlatelolco", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia* (Tlatelolco a través de los tiempos) 9 (1), pp. 93-100.

Cucchiari, Salvatore (2000), "La revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género", en Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa, PUEG, pp. 181-264.

Díaz Cíntora, Salvador (1990), *Xochiquétzal. Estudio de mitología náhuatl*, México, UNAM.

Durán, fray Diego (2002), *Historia de las indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Rosa Camelo y José Rubén Romero (estudio), México, CONACULTA, Cien de México, tomo I y II.

Graulich, Michel (1996), "Los dioses del altiplano central", en *Arqueología mexicana*, vol. IV, núm. 20, pp. 30-39.

González Torres, Yolotl (1979), "El panteón mexica", *Antropología e historia*, boletín del INAH, época III, núm. 25, enero-marzo, México, INAH, pp. 9-19.

Jung, Carl (1974),"Acercamiento al inconsciente", en *El hombre y sus símbolos*, Madrid, Editorial Aguilar, pp. 18-103.

Katchadourian, Herant, "La terminología del género y del sexo", en H. Katchadourian (comp.) (2000), *La sexualidad humana. Un estudio comparativo de su evolución*, México, FCE, pp. 15-45.

Kocyba, Henrik Karol (1990), "La religión popular y la religión oficial en México prehispánico", en *Memorias del Primero y Segundo Congreso Ecológico/histórico/cultural*, Tecamac 90, México, UAEM, INAH, CONACULTA, pp. 143-219.

Lagarde, Marcela (1990), "Identidad femenina", http://www.laneta.apc.org/cidhal/, Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina, A.C.

——— (1993), *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM.

Lamas, Marta (1986), "La antropología feminista y la categoría de género", en *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, noviembre, México, pp. 173-198.

López Austin, Alfredo (1983), "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica", en *Anales de Antropología*, vol. XX, México, UNAM, pp. 75-87.

——— (1996), *El cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 tomos, México, UNAM.

López Hernández, Miriam (2003), "*fem*: periodismo ¿feminista o de género? Una aproximación al tema desde la visión de sus colaboradoras", Tesis de licenciatura, Especialidad en Ciencias de la Comunicación, México, UNAM.

Matos Moctezuma, Eduardo (1991), "Las seis Coyolxauqui: variaciones sobre un mismo tema", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 21, México, UNAM, pp. 2-29.

Nicholson, H. B. (1975), "Religion in Prehispanic Central Mexico", en Robert Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, Archaeology of Northern Mesoamerica, part. 1, Austin, University of Texas Press, pp. 395-446.

Noguera, Eduardo (1946), "Xochiquétzal", en Jorge Vivó (ed.), *México prehispánico*, México, Emma Hurtado, pp.481-484.

Ojeda Díaz, María de los Ángeles (1995), *Las diosas en los códices del Grupo Borgia: arquetipos de las mujeres del postclásico*, www.arts-history.com, México.

Parsons, Mary Hrones (1972), "Aztec Figurines from the Teotihuacan Valley, Mexico", en Michael Spence, Jeffrey Parsons, Mary Hrones Parsons (eds.), *Miscellaneous Studies in Mexican Prehistory*, Ann Harbor, University of Michigan, núm. 45, pp. 81-171.

Pasztory, Esther (1983), *Aztec Art*, Nueva York, Harry N. Abrams Publishers.

Quezada, Noemí (1996), *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*, México, UNAM.

———(1996), "Mito y género en la sociedad mexica", en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 26, México, UNAM, pp. 21-40.

Rodríguez-Shadow, María (2000), *La mujer azteca*, Toluca, UAEM.

Rubin, Gayle (2000), "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo', en Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa, PUEG, pp. 35-96.

Sahagún, Bernardino de (2002), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, CONACULTA, Cien de México, tomo 1-3.

Solís, Felipe (1985), "Arte, Estado y sociedad. La escultura antropomorfa de México-Tenochtitlan", en Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha (recopls.), *Mesoamérica y el centro de México*, México, INAH, pp. 393-432.

Spector, Janet y Mary Whelan (1989), "Incorporating Gender into Archaeology Courses", en Sandra Morgen (ed.), *Gender & Anthropology, Critical Reviews for Research & Teaching*, Washington, American Anthropological Association, pp. 65-94.

Tena, Rafael (2002), *Mitos e historia de los antiguos nahuas*, México, CONACULTA, Cien de México.

Van Dijk, Teun (2000), *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa.

Wiesheu, Walburga (2003), "Jerarquía de género y organización de la producción en los estados prehispánicos", en *La condición de las mujeres y las relaciones de género en Mesoamérica prehispánica*, III Mesa de Estudios de Género, Primera Reunión Internacional, DEAS-INAH, Ciudad de México, abril.

ACERCA DE LOS AUTORES

Nicolas Balutet –profesor asociado en el Instituto Universitario de Formación de los Maestros de Lorraine (Francia)– es autor de unos treinta artículos y reseñas publicados en revistas europeas y americanas. Actualmente está preparando una tesis de doctorado que versa sobre la homosexualidad en el imaginario sexual en la Mesoamérica prehispánica. Recientemente coordinó un libro titulado *Cet obscur objet du désir. Représentations homosexuelles dans la culture hispanophone* (Paris, L'Harmattan, 2003).

Beatriz Barba Ahuatzin es doctora en Antropología y profesora de Investigación Científica Emérita del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Asimismo es catedrática de base en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y miembro del SNI. Actualmente se desempeña como coordinadora del Diplomado en Museología de la Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas y del Seminario Permanente de Iconografía. Es fundadora de la Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas y forma parte del Comité Editorial de la *Revista Ciencia*, de la Academia Mexicana de Ciencias. Recientemente ha recibido el homenaje de la comunidad científica del INAH por sus amplios aportes a la disciplina antropológica.

Antonio Benavides es arqueólogo egresado de la ENAH y maestro en Antropología. Ha laborado en la península de Yucatán desde 1974 en diversos proyectos de campo como el de los sistemas de caminos prehispánicos de Coba, entre otros. Es autor de varios libros, artículos y traducciones. Ha colaborado en la reali-

zación y montaje de varios museos regionales. Actualmente está a cargo de las investigaciones arqueológicas en curso en Jaina y Edzná, Campeche.

Ernesto González Licón es licenciado en Arqueología por la ENAH, estudió la Maestría en la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía y el Doctorado en Arqueología en la Universidad de Pittsburgh. Ha sido investigador durante más de 25 años y ha trabajado en el área maya, el altiplano central y la región de Oaxaca. Actualmente dirige la línea de investigación: Estratificación social, género y prácticas funerarias en la Maestría en Antropología Física de la ENAH, donde es profesor de tiempo completo.

Héctor Abraham Hernández Álvarez es licenciado en Ciencias Antropológicas con la especialidad en Arqueología; maestro en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma de Yucatán. Actualmente cursa el Doctorado en Estudios Mesoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesor en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Su actividad de investigación se enfoca en la Arqueología de género, los grupos domésticos prehispánicos, los orígenes de la civilización y la Etnoarqueología en el área maya. Email: ajkuhul@yahoo.com.mx

Cecelia F. Klein es profesora de historia del arte precolombino en la Universidad de California, Los Ángeles. Es especialista en arte y cultura mexica, combina iconografía y análisis sociohistórico en sus investigaciones sobre el rol político desempeñado por el arte en el Estado imperial mexica. Además de numerosos artículos, ha editado un volumen titulado *Gender in Prehispanic America* (Dumbarton Oaks, 2001). Actualmente prepara un libro sobre el rol de la semiótica en las descripciones mexicas de las partes del cuerpo.

Miriam López Hernández es licenciada en Ciencias de la Comunicación por la UNAM y tiene también la Licenciatura en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en ambas tesis recibió mención honorífica. Ha colaborado en excavaciones arqueológicas en el país y en el extranjero y ha publicado varios artículos en revistas nacionales sobre el trato a la mujer.

Pía Moya es licenciada en Antropología con mención en Arqueología por la Universidad de Chile, es estudiante de doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Realizó una investigación sobre los roles y las relaciones de género entre los mayas, a través de las figurillas cerámicas del periodo Clásico tardío que sirvió de base en su tesis de maestría. Ha dictado conferencias sobre su especialidad. Email: yapetuna@yahoo.com

Meaghan Peuramaki es estudiante de posgrado en arqueología en la Universidad de Calgary en Canadá. Su área de estudio en Mesoamérica se enfoca a la zona maya y sus intereses académicos se orientan a la arqueología de género, la estructura de las unidades domésticas y la organización política. Ha colaborado en la organización de simposios sobre estos temas en su universidad.

Marcos Noé Pool Cab es profesor investigador de la Facultad de Ciencias Antropológicas en la Universidad Autónoma de Yucatán. Es licenciado en Arqueología y maestro en antropología social. En sus investigaciones arqueológicas ha abordado varios temas: estructura y organización social maya, descendencia y parentesco, política y poder, grupos domésticos y género. Ha publicado artículos en México y Alemania, participado en congresos en México y Guatemala. En la actualidad, la línea de investigación en la que trabaja se enfoca a espacios sociales e identidad étnica maya en el clásico. Email: poolcab@hotmail.com

María Rodríguez-Shadow obtuvo el título de licenciatura en la ENAH; el de maestría en la Universidad de las Américas y el de doctorado en la UNAM; ha trabajado en exploraciones arqueológicas, de archivos e investigaciones etnográficas; ha publicado varios libros, artículos y reseñas en México y en el extranjero. Está adscrita a la Dirección de Etnología y Antropología Social y es miembro del SNI; su área de interés son los estudios de las mujeres y las relaciones de género.

Walburga Wiesheu es licenciada en Arqueología por la ENAH, obtuvo su maestría por El Colegio de México y el doctorado en Antropología por la UNAM. Obtuvo los premios INAH para la mejor tesis de licenciatura y de doctorado. Actualmente es profesora-investigadora en la División de Posgrado de la ENAH y jefa del programa de Maestría en Arqueología, cuenta con varias publicaciones sobre temas relacionados con sociedades complejas del Viejo y del Nuevo Mundo.

ÍNDICE

Introducción 9

PARTE I. SECCIÓN INTRODUCTORIA
Jerarquía de género y organización de la producción en los estados prehispánicos 25
Walburga Ma. Wiesheu
Las relaciones de género en México prehispánico 49
María J. Rodríguez-Shadow

PARTE II. ÁREA MAYA
Las deidades femeninas de la creación quiché 79
Beatriz Barba de Piña Chán
Atributos y connotaciones de las figuras femeninas mayas desde algunas imágenes clásicas y posclásicas 93
Pía Moya Honores
Las mujeres mayas prehispánicas 113
Antonio Benavides
Las relaciones de género en un grupo doméstico de las planicies yucatecas 137
Marcos Noé Pool C. y Héctor Hernández Álvarez

PARTE III. ZONA DE OAXACA
Estado y sociedad: estudio de género en el Valle de Oaxaca 171
Ernesto González Licón
El género en las urnas funerarias zapotecas 187
Meaghan Peuramaki-Brown

PARTE IV. CULTURA MEXICA
La condena de los "transgresores" de la identidad masculina: un ejemplo de misoginia mesoamericana 201
Nicolás Balutet

Una nueva interpretación de la escultura de Coatlicue 227
Cecelia F. Klein
Los teotipos en la construcción de la feminidad mexica 243
Miriam López Hernández

Acerca de los autores 275

Las mujeres en Mesoamérica prehispánica, de María J. Rodríguez Shadow (Coordinadora), se terminó de imprimir en el mes de abril de 2007, en los talleres de CIGOME, S.A. de C.V. El tiraje consta de 1 000 ejemplares. Formación: Román Bernal Medina. Cuidado de la edición: Edith Muciño Martínez. Portada: Concepción Contreras Martínez.

LAS MUJERES
en Mesoamérica prehispánica

Es el resultado de dos reuniones académicas y representa los esfuerzos de varias investigadoras que se interesan por estudiar la situación social de las mujeres y las relaciones entre los géneros en diferentes culturas mesoamericanas. Las expertas son en su mayoría arqueólogas, especialistas en el área que abordan y en los temas que tratan. Esta obra colectiva constituye un aporte al estudio de las ideologías de género en tres regiones culturales del México antiguo, a través de los restos arqueológicos, el análisis de los mitos y las fuentes documentales. Las sociedades estudiadas son la maya, la zapoteca y la mexica, teniendo presente que en ellas existían organizaciones culturales del género específicas, desarrolladas en un contexto jerarquizado de etnicidad, clase y género. Al estudiar la manera en la que diferentes culturas elaboraban sus nociones de feminidad, masculinidad y otras categorías de género, los autores destacan que estas ideas sobre la sexualidad humana son productos históricos, esto es, construidos socialmente y no, como a veces se piensa, enraizados en la biología.

Este libro constituye un avance que permitirá plantear la construcción de la historia de las relaciones de género y la situación social de las mujeres en Mesoamérica prehispánica desde la multidisciplinariedad.

Ciencias Sociales
Antropología

ISBN 968-835-976-9